دكتور مصطفى النشار
أستاذ الفلسفة القديمة
كلية الآداب - جامعة القاهرة

تاريخ الفلسفة اليونانية

من منظور شرقي

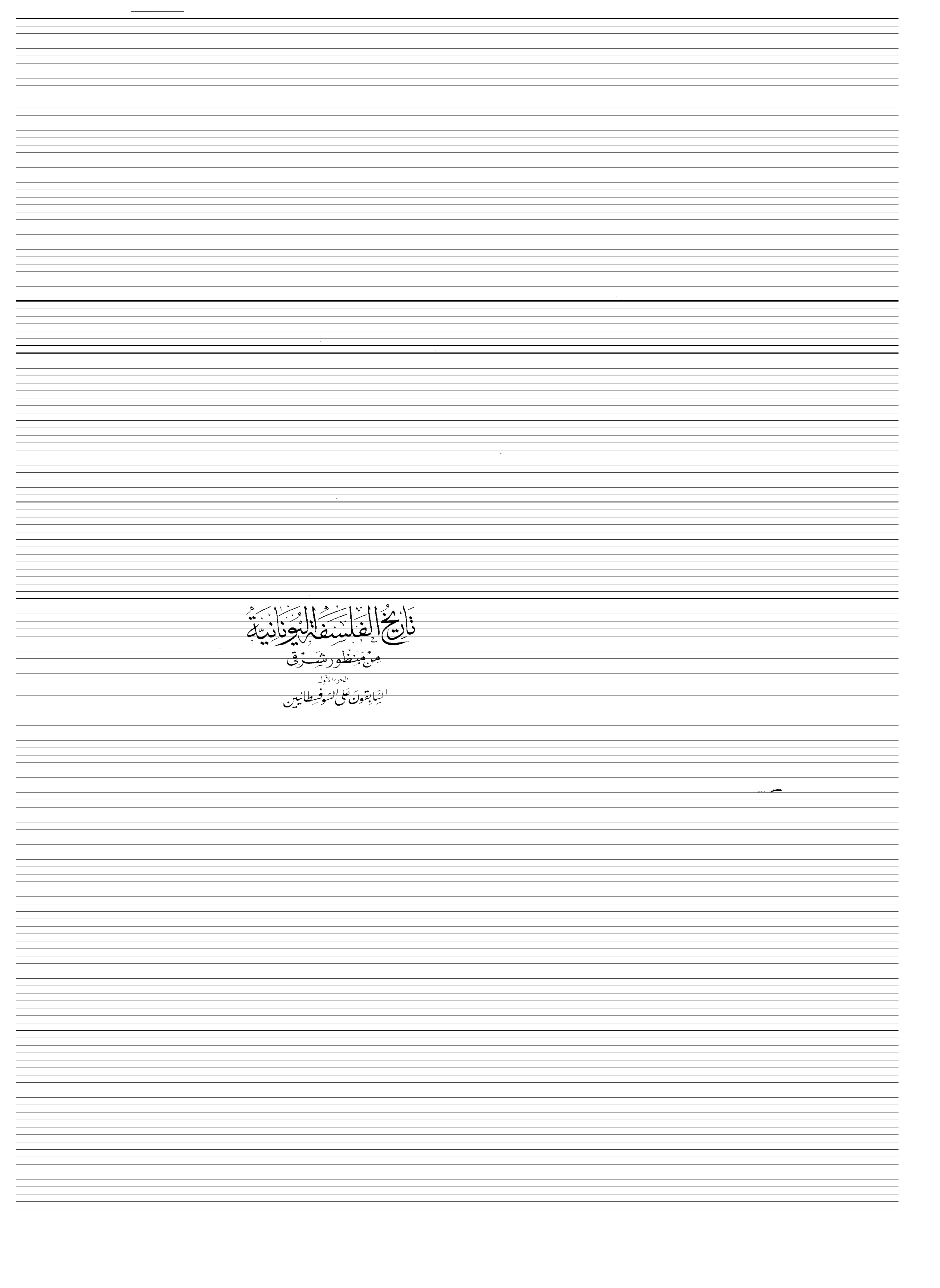
الجزء الأول

السابقون على السوفسطائيين

الناشر
دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)
عبده غريب

الكتـــــاب : تاريـــخ الفلسفـــة اليونانيـــــة
الجزء الأول ـ السابقون على السوفسطائيين
المـؤلـــــف : د.مصطفى النشار
تاريخ النشـــر: ١٩٩٨م

الناشــــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب
شركة مساهمة مصرية
المركز الرئيسى والمطابـــع : مدينة العاشر من رمضان
المنطقة الصناعية (C1)
ت: ٠١٥/٣٦٢٧٧٢٧
إدارة النشـــر : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون
الدور الأول - شقة ٦
ت ، ف : ٢٤٧٤٠٣٨
التوزيـــع : ١٠ ش كامل صدقى (الفجالة) ـ القاهرة
رقـم الإيـــداع : ٩٧/١٣٥٤٧
الترقيـم الـدولـــى : I S B N
977-5810-83-3

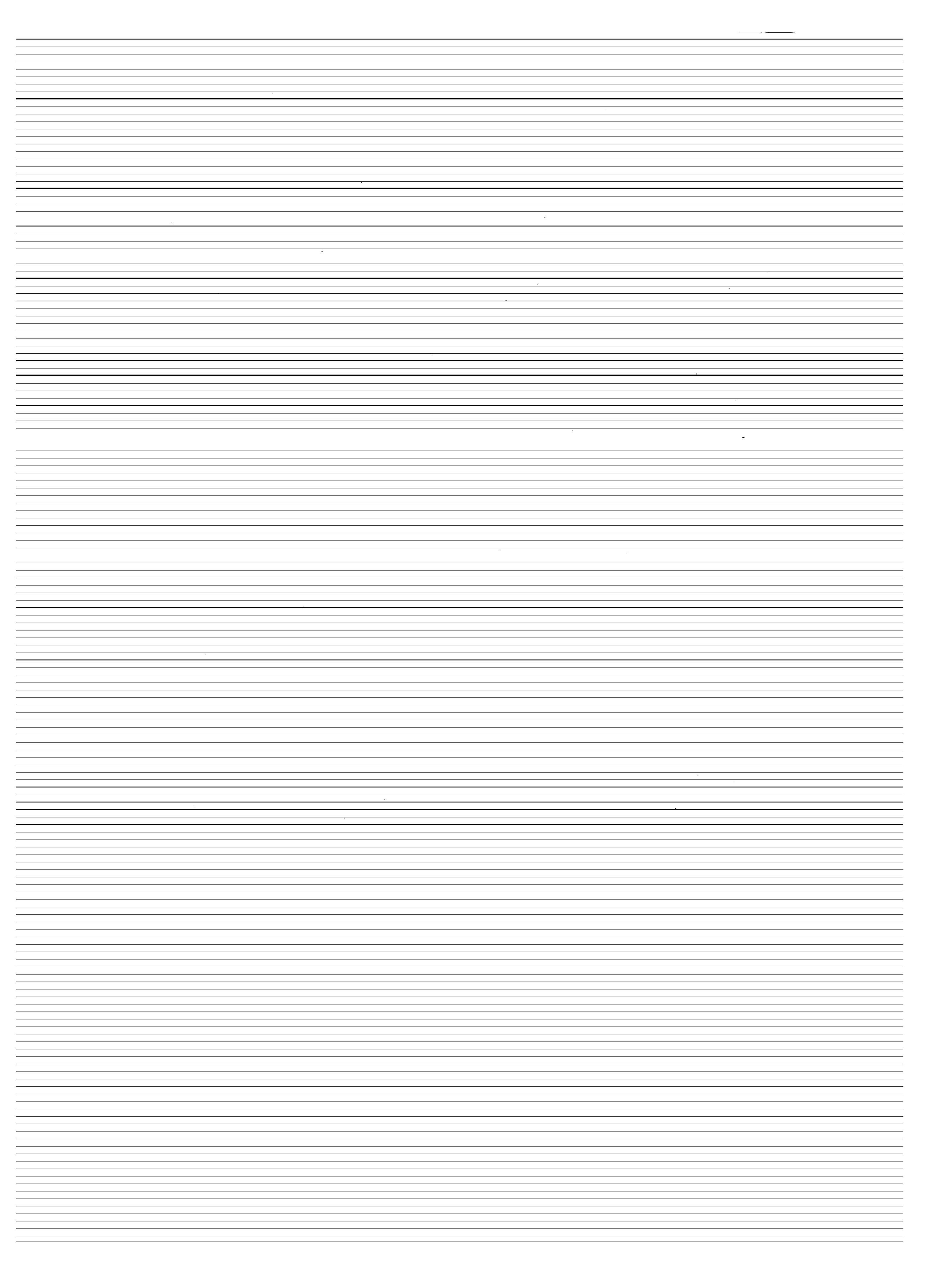


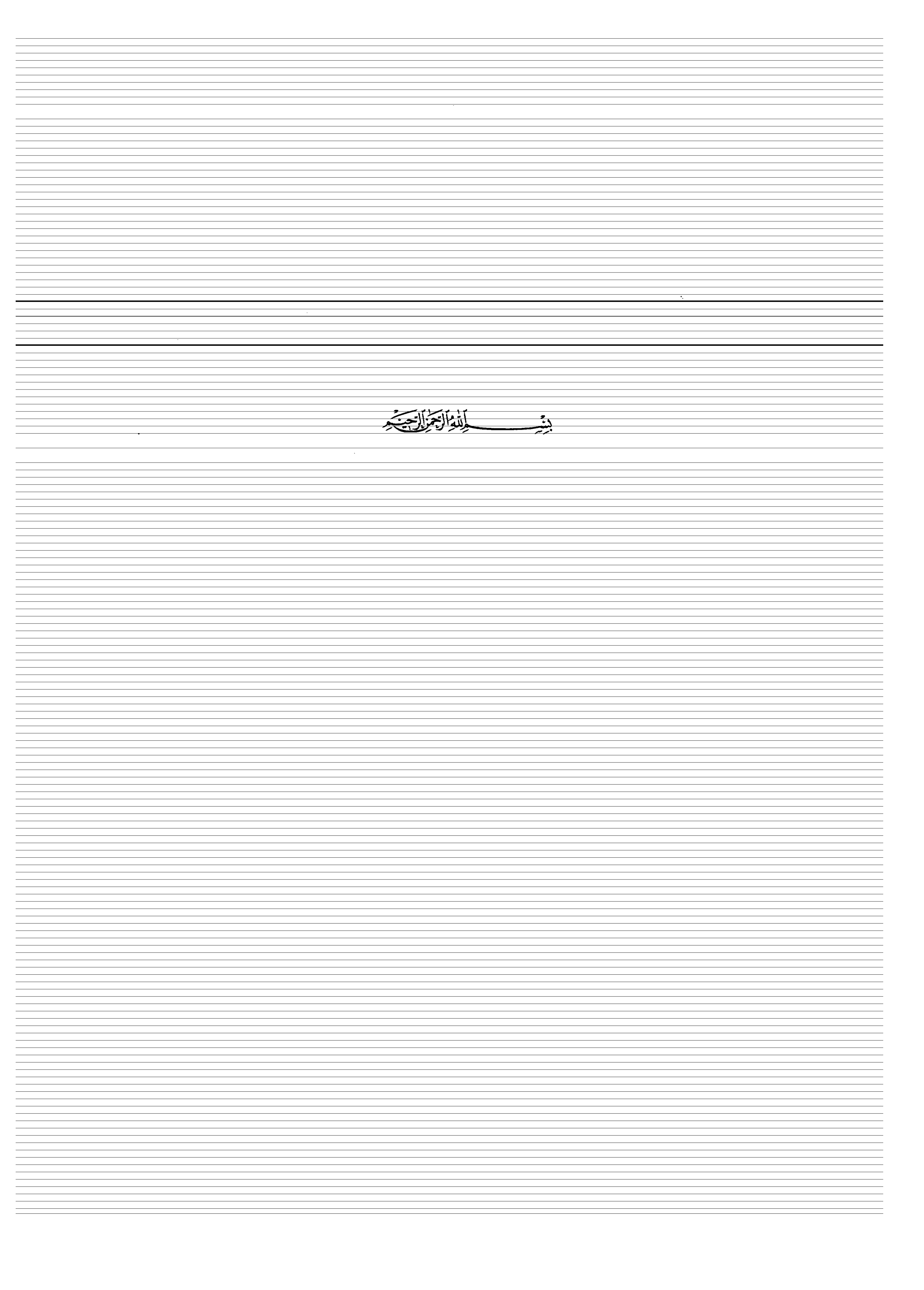
تاريخ الفلسفة اليونانية

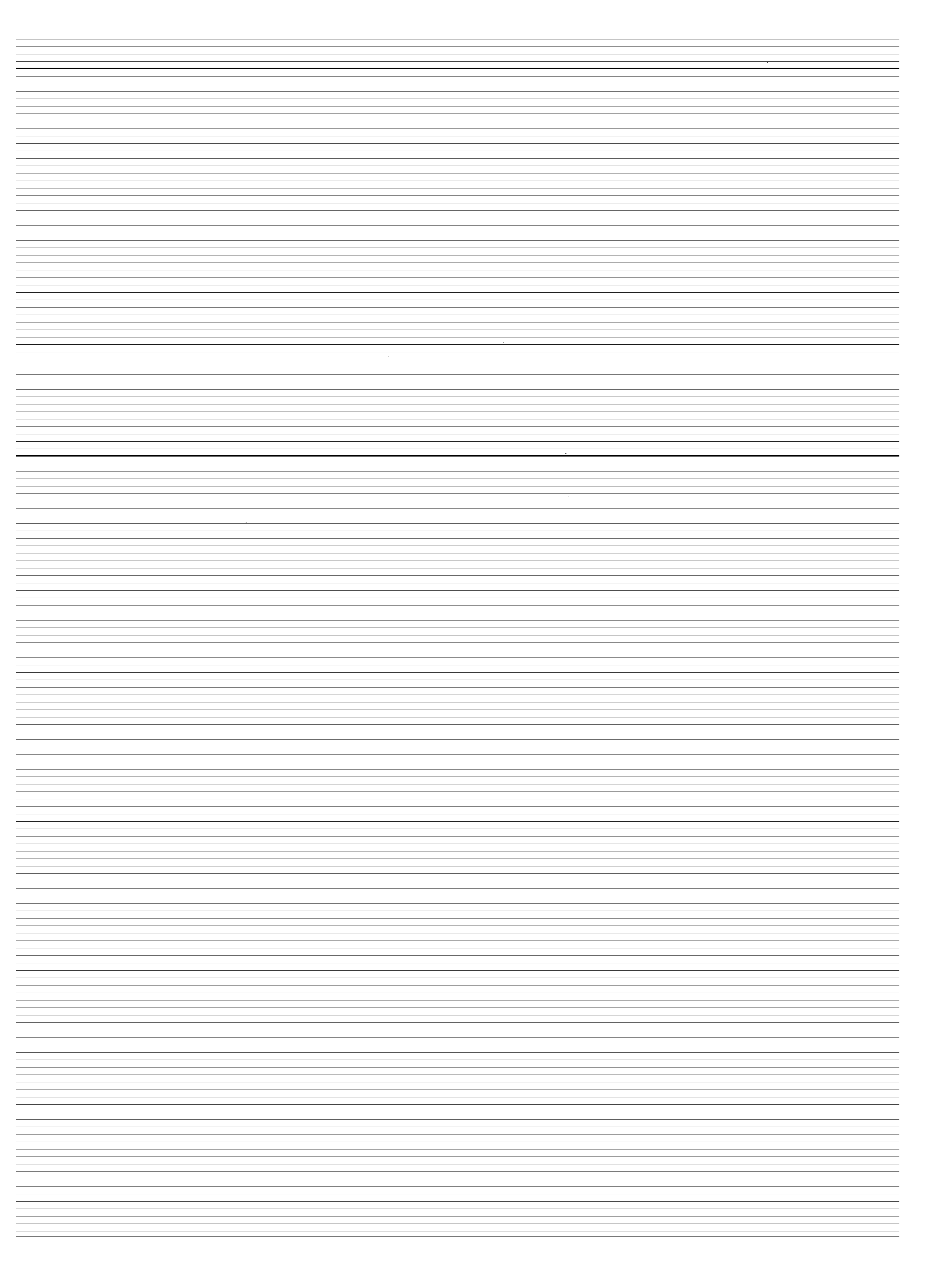
من منظور شرقي

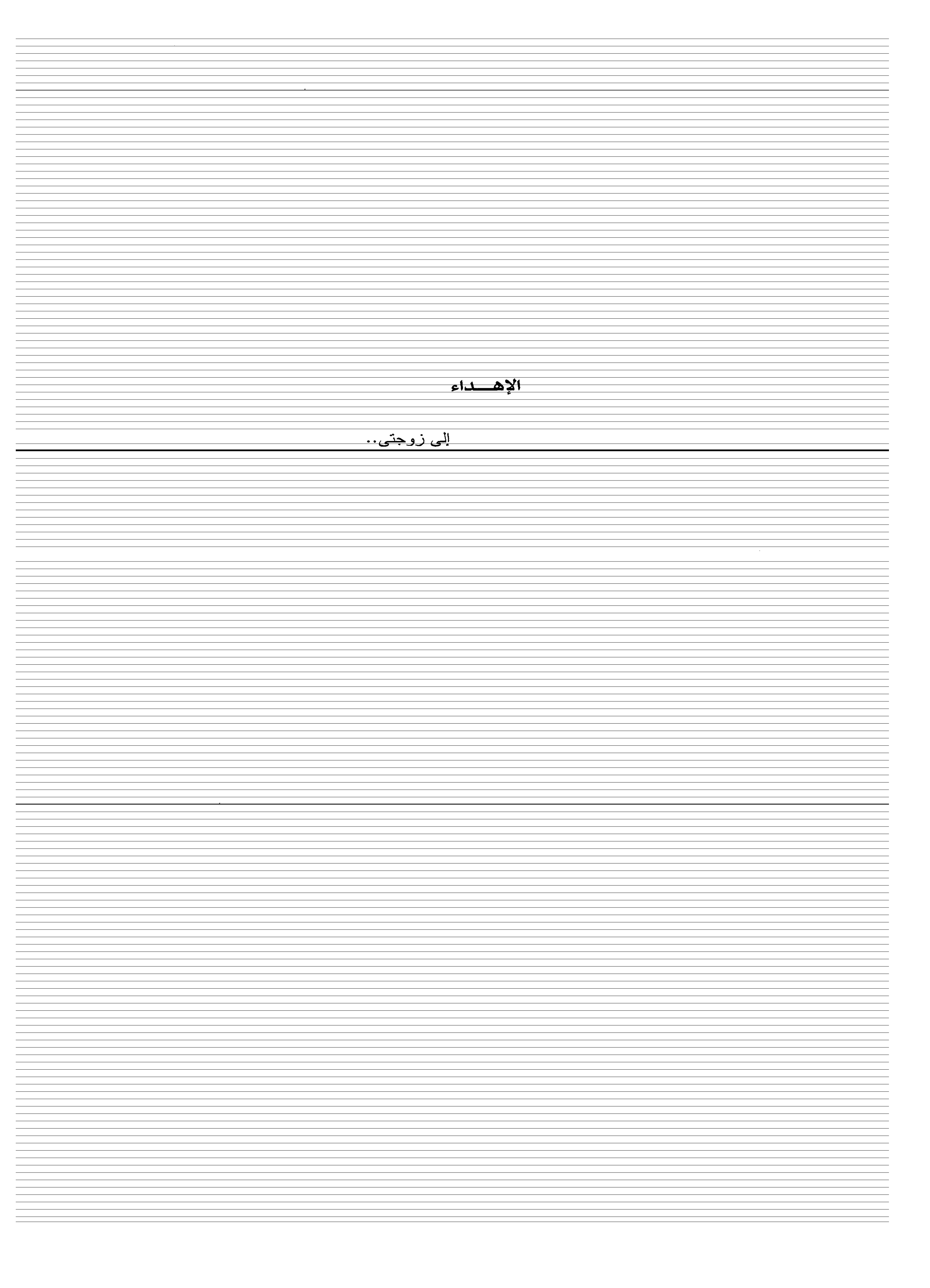
الجزء الأول

السابقون على السوفسطائيين



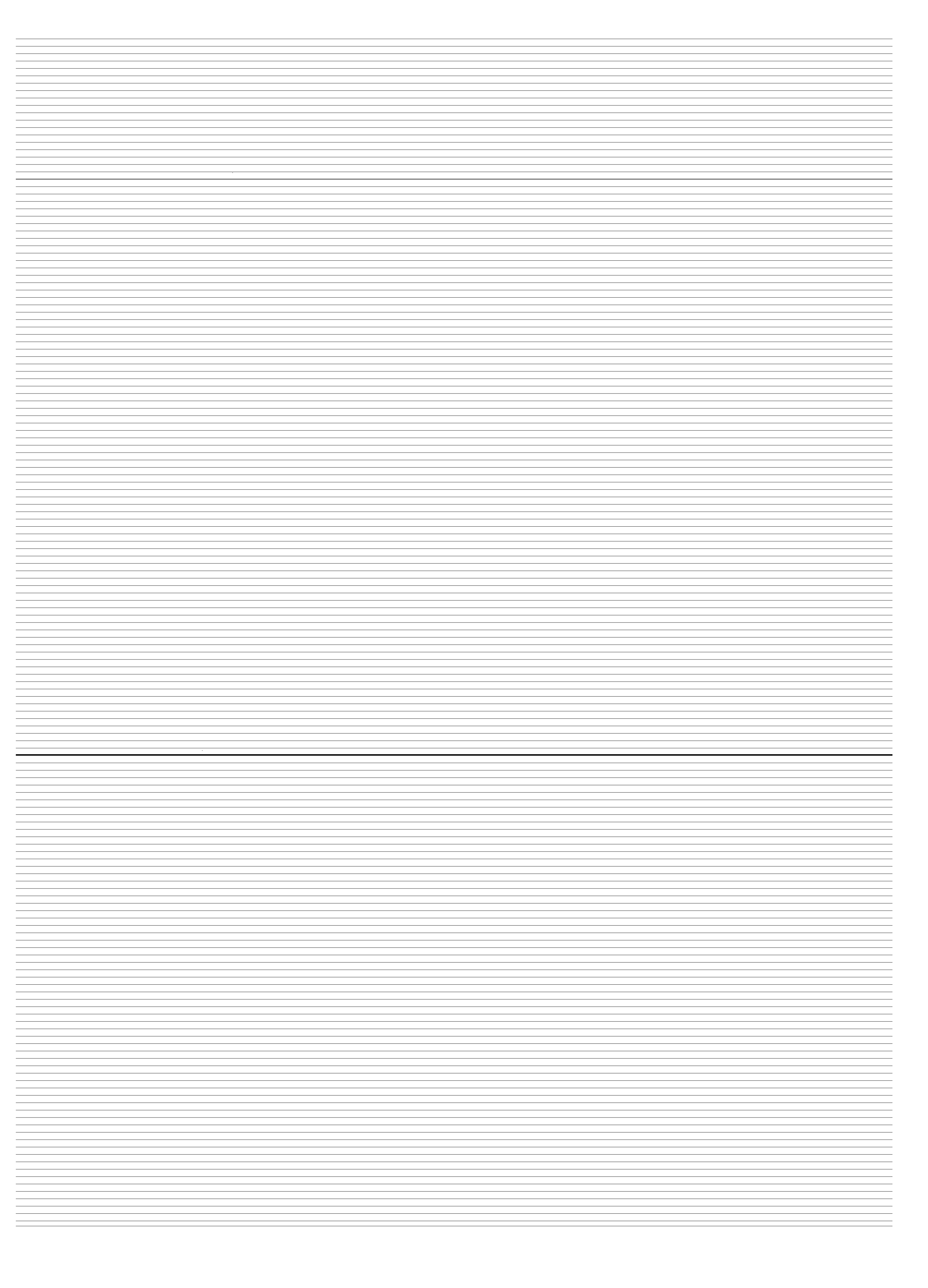

بسم الله الرحمن الرحيم





الإهـــداء

إلى زوجتي..



تصـــدير

عشرون عاماً مضت منذ تخرجت وتخصصت فى الفلسفة اليونانية. وقد انقضت هذه السنوات كلها وهاجسى الأول فيها هو الفلسفة عامة والفلسفة اليونانية خاصة؛ إذ قضيت عشرة منها فى إعداد رسالتي للحصول على درجتي الماجستير والدكتوراه. وكانت الأولى عن "فكرة الألوهية عند أفلاطون" ومع ذلك فقد درت حول هذه الفكرة يميناً ويساراً، شمالاً وجنوباً، شرقاً وغرباً؛ فقادتنى إلى دراسة فكرة الألوهية فى نشأتها منذ فجر الحضارات الشرقية القديمة وتطورها حتى ظهرت فى الفلسفة اليونانية وتطورت فيها حتى أفلاطون. وقادتنى كذلك إلى دراسة تطور التصورات الفلسفية حول الألوهية بعده وكيف تأثرت هذه التصورات بآراء أفلاطون سواء فى العالم الاسلامى أو فى العالم الغربى. وبذلك فقد اضطرتنى الخطة التى وضعتها لدراسة فكرة الألوهية عند أفلاطون إلى الإبحار فى محيط الفلسفة كله، وقادتنى إلى قراءة معظم تاريخ الفلسفة سواء الفلسفة الشرقية القديمة أو الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة الغربية بمختلف عصورها. وللحق فقد كان هذا الإبحار ضرورياً وكانت تلك القراءة لتاريخ الفلسفة ذات فائدة عظيمة لى وربما كانت مفيدة كذلك لكل من قرأ تلك الدراسة التى نشرت فى بيروت أولاً عن دار التنوير، ثم نشرت فى طبعتها الثانية عن مكتبة مدبولى بالقاهرة أو فى طبعتها الثالثة عن مكتبة الأنجلو المصرية.

أما الرسالة الثانية فكانت بعنوان "المعرفة وعلاقتها بنظرية العلم عند أرسطو" ، أى كانت ابحارا فى عالم أرسطو الرحب الذى اتسعت آفاق فلسفته وعلومه فقدم أعظم ما كتب فى العصر اليونانى كافة، وآخر ما أنتجته العبقرية اليونانية فى صورة بلغ من اعجازها أن جعلت الفكر العالمى يظل أسيراً لها طوال ما يزيد على عشرين قرناً من الزمان.

لقد خضت فى غمار الفلسفة الأرسطية باحثاً فى درتيها "المعرفة" و "المنطق" لأخرج بذلك الإرتباط الوثيق بين نظرية أرسطو العامة فى المعرفة

ونظريته فى المعرفة العلمية (العلم). وقد ثبت لى أن ابـداع أرسطو الحقيقـى كان فى هذين الجانبين حيث كان ذلك التوجه العقلى ـ العلمى هو الذى قاده إلى الابداع فىالفلسفة وفى العلوم. وربما أمكن للقارئ العزيز أن يتثبت هو الآخر من ذلك إذا كان قد اطلع على الكتابين اللذين صدرت فيهما هذه الدراسة وهما "نظريـة المعرفـة عند أرسطو" و "نظرية العلم الأرسطية ـ دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو" وقد أصدرتهما فى طبعتين متتاليتين دار المعارف بالقاهرة.

أما السنوات العشر التالية فقد قضيتها فى التدريس والكتابة حول الفلسفة اليونانية وأصولها الشرقية بالإضافة إلى الإهتمام العام بالكتابة حول فلاسفة بعينهم فى تاريخ الفلسفة؛ أولئك الفلاسفة الذين كـانت مذاهبهم الفلسفية تعبيراً عن واقع اجتماعى وسياسى وفكرى حى حاولوا تطويره وايقاظ وعى النـاس بما فيه من نقائص وعيوب أرادوا بفلسفاتهم ابرازها وبيان طرق اصلاحها. وقد ظهرت نتائج هذه الإهتمامات فـى مؤلفـاتى الأخرى وفى الأبحاث والدراسات الجزئية التى أعددتها ونشرت فى المجلات العلمية المختلفة.

إن ما قصدت إلى قوله فيما سبق هو أن الإهتمام بالفلسفة القديمة عموماً وبالفلسفة اليونانية خصوصاً كان شغلى الشاغل فى السنوات العشرين الماضية، وطوال تلك السنوات كان التساؤل الملح هو: كيف يمكن التأريخ للفلسفة القديمة عموماً وللفلسفة اليونانية خاصة من منظور جديد فى ظل ذلك الكم الهائل من الكتب الأجنبية والعربية عن تاريخ الفلسفة اليونانية؟!

لقد كُتب فى تاريخ الفلسفة اليونانية مؤلفات عديدة لأساتذة غربيين عظماء لا يستطيع أحد أن يتجاوز أعمالهم الرائدة من أمثال زيللر E. Zeller وبيرنت Burnet وبرييه E. Brehier وكوبلستون F. Copleston وكورنفورد F. M. Corn ford وييجر W. Jaeger وجومبرز Th. Gomperz وتايلور A.E. Taylor وفند لباند Windleband ورسل B. Russell والبير ريفو A.Rivaud وجثرى W.K.B. Guthrie كما كُتب فى التأريخ لها مؤلفات

عربية لأساتذة أجلاء كبار نهل جميع دارسى الفلسفة في المشرق والمغرب من معينها مثل مؤلفات يوسف كرم وعلى سامى النشار وعبد الرحمن بدوى وأحمد فؤاد الأهوانى وأميرة حلمى مطر وماجد فخرى ومحمد على أبو ريان.

إنها جميعاً مؤلفات رائدة أرخت للفلسفة اليونانية وساهمت في نشر المعرفة بها على نطاق واسع لدرجة أصبح معها فلاسفة اليونان من أمثال فيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو من المشاهير الذين يعرفهم معظم الناس حتى من غير المتخصصين فى الفلسفة.

ولا أخفى عن القارئ العزيز أنه فى مرات عديدة حاولت البدء بالتأريخ للفلسفة اليونانية ترددت وتوقفت أو مزقت ما كتبته نتيجة أنه لم يمكننى تجاوز ما كتبه هؤلاء الرواد ولم أجد المدخل الصحيح الذى يؤهلنى لأن أكتب شيئاً جديداً مختلفاً عما كتبوه؛ فإذا كانت الكتابة مجرد ترديد لما كتبوه أو اعادة ترتيب لما سبق أن كتب فلا جدوى منها ولا ضرورة لها.

وقد ظل هذا التردد إلى أن توصلت إلى بعض المبادئ التى يمكن من خلالها القيام بمحاولة جديدة للتأريخ للفلسفة اليونانية، وهى مبادئ جزئية استقيتها من المبادئ العامة التى اقترحتها من قبل للتأريخ للفلسفة ككل فى كتابى "نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية"(*) .

وأهم تلك المبادئ ما يلى:

أولاً : أن الفلسفة اليونانية ليست معجزة لافى نشأتها ولافى تطورها الخاص وإنما هى مرحلة فى سلسلة طويلة من تاريخ الفلسفة؛ فقد سبقها فلسفات عديدة ظهرت فى الشرق القديم. وقد تأثرت الفلسفة اليونانية بهذه الفلسفات الشرقية سواء حين ظهورها فى القرن السادس قبل الميلاد أو فى تطورها منذ طاليس وحتى فلسفات العصر الهللينستى. وقد أثرت هى الأخرى فى

(*) انظر: ص ١٩٩ وما بعدها من الكتاب المذكور.

تاريخ الفلسفة اللاحق إذ سنجد أثرها واضحاً في التيارات الفلسفية لمدرسة الاسكندرية ثم بعد ذلك في الفلسفات الدينية في العصور الوسطى سواء لدى المسيحيين واليهود أو لدى المسلمين.

ثانياً : إن مصادر الفلسفة اليونانية الحقيقية ليست في التراث الشعرى أوالأسطورى الدينى اليونانى السابق على طاليس فقط، وإنما في الفكر الشرقى وخاصة في الفكر المصرى والبابلى والهندى والفارسى والصينى القديم. وإن قال القائل: إن فكر اليونان الفلسفى قد ظهر حينما بدأوا ينتقدون تراثهم الشعرى والأسطورى الدينى الخاص، لقلنا: إن هذا التراث السابق نفسه إنما كان أيضاً من نتاج التأثر بالتراث الشرقى القديم؛ فما الديانات الأسطورية اليونانية، وما آلهة اليونان التقليدية إلا لمحات من تراث دينى ضارب في أعماق التاريخ في بلاد الشرق القديم وخاصة في مصر وبابل وقد أكد المؤرخ اليونانى الشهير هيرودوت ذلك في كتابه عن مصر القديمة.

وفى ضوء هذين المبدأين السابقين كان تأريخنا للفلسفة اليونانية بوصفها مرحلة تالية لمرحلة سابقة عليها هى مرحلة فلسفات الشرق القديم التى نتمنى أن نؤرخ لكل قطاع منها تأريخاً مستقلاً في المستقبل القريب إن شاء الله.

ثالثاً: التأريخ للفلسفة اليونانية من خلال ربط تطور الفلسفة في اليونان بالتطور الحضارى العام للأمة اليونانية. وقد أرخنا لكل فيلسوف من فلاسفة اليونان من خلال معرفة الظروف الحياتية المختلفة التى عايشها وتفلسف متأثراً بها ومعبراً عنها، إذ أنه لا يمكن فهم فلسفة أى فيلسوف منهم بصورة جيدة إلا من خلال معرفة أحداث حياته الخاصة كلما أمكن ذلك، ومعرفة الأحداث التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التى صاحبت مولده وتطوره الفكرى وظهور فلسفته الخاصة. إن الفلسفة الخاصة لأى فيلسوف في اعتقادنا إنما تلخص العصر بكل ملابساته وظروفه فهى مرآة لهذا العصر باعتبارها تعبيرا عن كل ما يجرى فيه وكشف لما يواجهه من مشكلات واستشراف لآفاق المستقبل الذى يأمله الفيلسوف لمجتمعه المحلى ولمعاصريه من البشر.

رابعاً : المعايشة التامة للفيلسوف؛ إذ إن من شأن الالتزام بالمبدأ السابق أن يجعل من الممكن للمؤرخ أن يعايش الفيلسوف معايشة تمكنه من فهم فلسفته فهماً جيداً وعرضها عرضاً واضحاً يزيل اللبس والغموض الذى كثيراً ما نجده فى الكتب التى تؤرخ للفلسفة، ففهم الفيلسوف يبدأ من توضيح كيف توصل إلى أفكاره الرئيسية من خلال النظر فى أحداث حياته وظروف عصره. ومن خلال التعاطف معه تعاطفاً يستبطن فيه فكره ويعيش المشكلات التى عايشها، ويستشرف معه آفاق الحلول الممكنة لها. ومن شأن كل ذلك أن يحسن المؤرخ عرض مذهب الفيلسوف ويتمكن من الرد على نقاده إلا فيما يتفق معهم فيه.

خامساً : الإعتماد فى التأريخ على النصوص الفلسفية ذاتها؛ فالعرض الأدق والأفضل لمذهب الفيلسوف إنما يكون من خلال قراءة نص أو نصوص الفيلسوف نفسه. وقد حاولت الالتزام بهذا إلى أبعد حد ممكن، فالنقل عما كتبه الآخرون حول الفيلسوف قد يشوه فكره أمام المؤرخ وبالتالى أمام القارئ؛ إن من الصعوبة بمكان أن يتعرف المرء على المذهب الحقيقي للفيلسوف من خلال الإكتفاء بما كتبه الآخرون حوله وخاصة إذا ما أراد أن يقدم هذا المذهب للقارئ بصورة واضحة ومُرضية .

سادساً: الإستعانة بالدراسات المتعمقة المتخصصة حول مذهب الفيلسوف؛ فبالإضافة إلى الإعتماد على النص فى التأريخ لصاحبه، ينبغى الإستفادة من الدراسات المتخصصة حول الفيلسوف كلما أمكن ذلك. وقد حرصت على ذلك بقدر الإستطاعة فاستعنت كلما أمكننى ذلك بما كتب حول مذهب الفيلسوف سواء المؤلفات التى تعرض له ككل أو الدراسات التى انصبت على أحد جوانبه، وخاصة الرسائل العلمية التى أعدها المختصون.

تلك هى بعض المبادئ التى التزمنا بها فى محاولتنا هذه للتأريخ للفلسفة اليونانية كجزء من التاريخ العام للفلسفة القديمة. ونرجو أن تكون النتائج التى توصلنا إليها قد أضافت جديداً على ما سبقتها من محاولات أرخت لنفس الفترة فى تاريخ الفلسفة.

وسواء وافقنا القارئ العزيز على تلك النتائج الجديدة أم لم يوافق فيكفينا شرف الإجتهاد ومحاولة الخروج على المألوف والمكرور في الكثير من الكتب العربية السابقة التي أرخت للفلسفة القديمة. كما يكفينا أننا نجحنا في لفت انتباه القارئ والدارس إلى زوايا جديدة يمكن النظر من خلالها إلى الفلسفة اليونانية وإلى فلاسفتها.

إن كل ما نتمناه هو أن يؤدى ما كتبناه حول الفلسفة اليونانية ومصادرها الشرقية فى هذا الكتاب إلى إعادة النظر فى المقولات الثابتة التى تحكم تأريخنا للفلسفة عموماً وللفلسفة القديمة على وجه الخصوص. وكل الأمل أن تمتد هذه الدعوة إلى "اعادة النظر" فى "المقولات الثابتة" إلى كل العلوم الأخرى حين نتعرض للتأريخ لها؛ إذ ينبغى للمؤرخ العربى أن يكون له رؤيته الخاصة التى يؤرخ من خلالها، وأن يتوقف عن الإنسياق وراء الكتب التأريخية السابقة وخاصة تلك التى رسخت "المعجزة الغربية" وأكدت على أن تاريخ أى من هذه العلوم إنما يبدأ من الغرب!!

إن على المؤرخ العربى لأى علم من العلوم أن يحرص على وضع اسهامات علماء ومفكرى أمته فى كل العصور فى سياق التاريخ العام لهذا العلم أو ذاك وأن لا ينتظر من المؤرخ الغربى السبق فى هذا المجال !. ويكفينا ما عشناه حتى الآن من تبعية وتقليد لكل ما يأتينا من الغرب ولكل ما نجده مسطراً فى مؤلفات كتبت بحروف لا تينية!!.

إننا إذا كنا ننادى اليوم بأن تكون لنا مشاركاتنا الإيجابية الفعالة فى الفلسفة والعلوم فى العصر الحاضر، فإن هذه المشاركة لا يمكن أن تتم إلا بعد أن تترسخ فى داخلنا كل عوامل الثقة فى النفس. وفى قدرتنا على الإبداع المستقل. والأمر لم يعد يحتاج إلى مزيد من التأكيد الكلامى، بل يحتاج إلى البدء الفعلى فى ممارسة هذه الثقة فى النفس، والإصرار من جانب كل متخصص فى أى ميدان من ميادين الفلسفة والعلوم على أن يقدم الجديد فى مجال تخصصه. ذلك الجديد الذى يخدم به مجتمعه وتطلعات أمته.

ولا يظنن أحد أننا ندعو الآن إلى "قطيعة" مع الغرب ومع كل ما هو غربي! فكل ما ندعو إليه هو أن يكون لنا نظرتنا المستقلة ورؤيتنا الخاصة في كل ما نكتب وحول أي مشكلة نبحثها أيا كان مجال الكتابة أو ميدان البحث.

ولا أدل على أننا لا ندعو إلى مثل هذه "القطيعة" أكثر من أن موضوع كتابنا هذا هو التأريخ للفلسفة اليونانية وهي أم الفلسفة الغربية عموماً وأصلها العتيد العريق؛ فمنها بدأت مشاركة الغرب في السياق العام للحضارة البشرية. وعنها استقى الغربيون أهم المبادئ التي عاشوا عليها منذ ذلك الزمان البعيد وحتى الآن، وإليها استندوا في اثبات أصالتهم وعراقتهم وتميزهم كلما اهتزت ثقتهم في أنفسهم أو في ابداعهم الحضاري.

إن الفلسفة اليونانية هي بلا شك أهم المنابع التي غذت الحضارة الغربية في مختلف عصورها. ومن هنا كانت أهميتها القصوى بالنسبة لأبناء هذه الحضارة. ومن هنا جاء تأكيدهم الذي لم ولن ينقطع على أنها كانت "الأصل" ـ الذي نشأ على غير مثال سابق ـ لكل ابداع إنساني!!

ومن هنا أيضاً يأتي اهتمامنا بالتأريخ لها من خلال رؤيتنا المستقلة التي تنفي عنها هذه الأصالة "المعجزة" وتضعها في إطار أعم وأشمل هو تاريخ الفلسفة القديمة حيث أنها وبدون أدنى شك من جانبنا لا تمثل سوى مرحلة من مراحل هذا التطور الفكري في العصور القديمة؛ فقد نهل فلاسفتها من معين حضارات الشرق وفكر فلاسفته. وقدموا مذاهبهم الفكرية المستقلة بعد هضم هذه المؤثرات التي عابها بالفعل أنهم ـــ في معظم الأحيان ـــ قد غفلوا عن ذكرها وتجاهلوا الإعتراف بها. ولذلك فقد كان من مهامنا في هذا الكتاب كشف المستور وقراءة ما بين السطور ورد الأفكار اليونانية إلى أصولها الشرقية كلما أمكننا ذلك حتى يتضح أمامنا الدور الحقيقي لفلاسفة اليونان الذي يتلخص في تنظيم هذه الأفكار المنقولة عن الشرق في بناءات عقلية محكمة عبر اصطلاحات يونانية مبتكرة، وهذه البناءات الفكرية هي ما عرف بالمذاهب الفلسفية لهؤلاء الفلاسفة.

وليس هذا الدور الذى قام به فلاسفة اليونان بالدور الضئيل؛ فقد نقلوا بهذه البناءات العقلية المجردة الفكر البشرى نقلة نوعية جديدة فى ميدان الفلسفة والعلم على حد سواء.ونحن وإن كنا نعترف لفلاسفة اليونان بهذا الدور، فينبغى أن نعترف لمفكرى الشرق أيضاً بفضل السبق الذى أحرزوه فى طرح معظم قضايا الفلسفة والعلوم على بساط البحث الإنسانى.

لقد حاولنا قدر طاقتنا المحدودة مراعاة الموضوعية فى الإعتراف لكل بدوره الفكرى، ونسأل الله العلى القدير أن يكون لما كتبناه ــ فى ضوء ما سبق ــ صدى معقول عند القارئ العربى والغربى على حد سواء. وأن يوفق الجميع إلى تحقيق المزيد من الموضوعية فى التأريخ وفى الإعتراف لكل مفكر بالدور الذى أداه فى التاريخ العام للفلسفة.

والله ولى التوفيق .

مصطفى النشار

الهرم ــ ١٩٩٤/١٢/٨

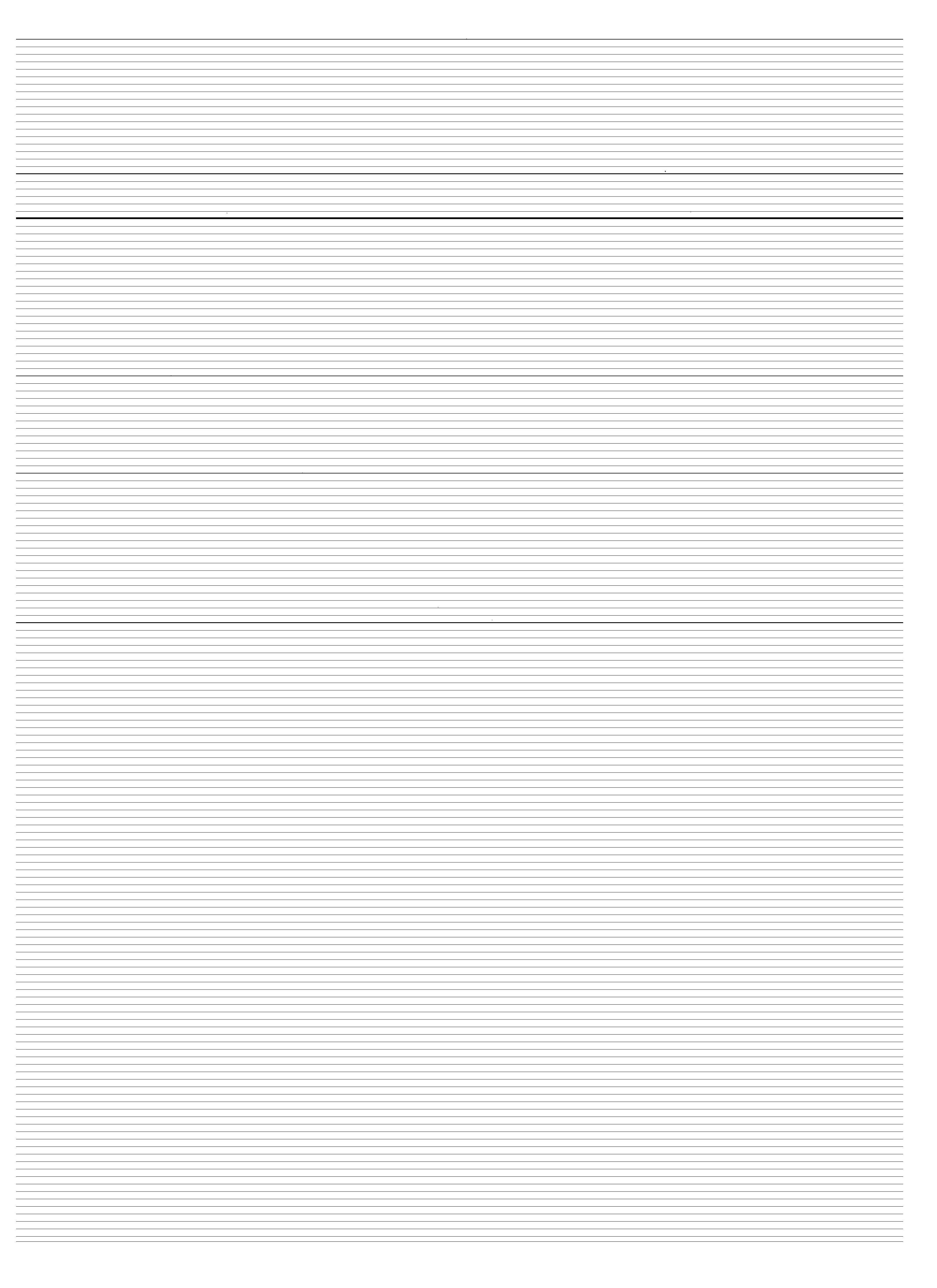
البـاب الأول

مدخل عــام

الفصــــل الأول : مشكــلات التأريـــخ للفلسفـــة.

الفصــــل الثانى : نشأة الفلسفة فى الشرق القديم.

الفصــــل الثالث : خصائص الفلسفـــة اليونـانيــة فى عصرها الأول.



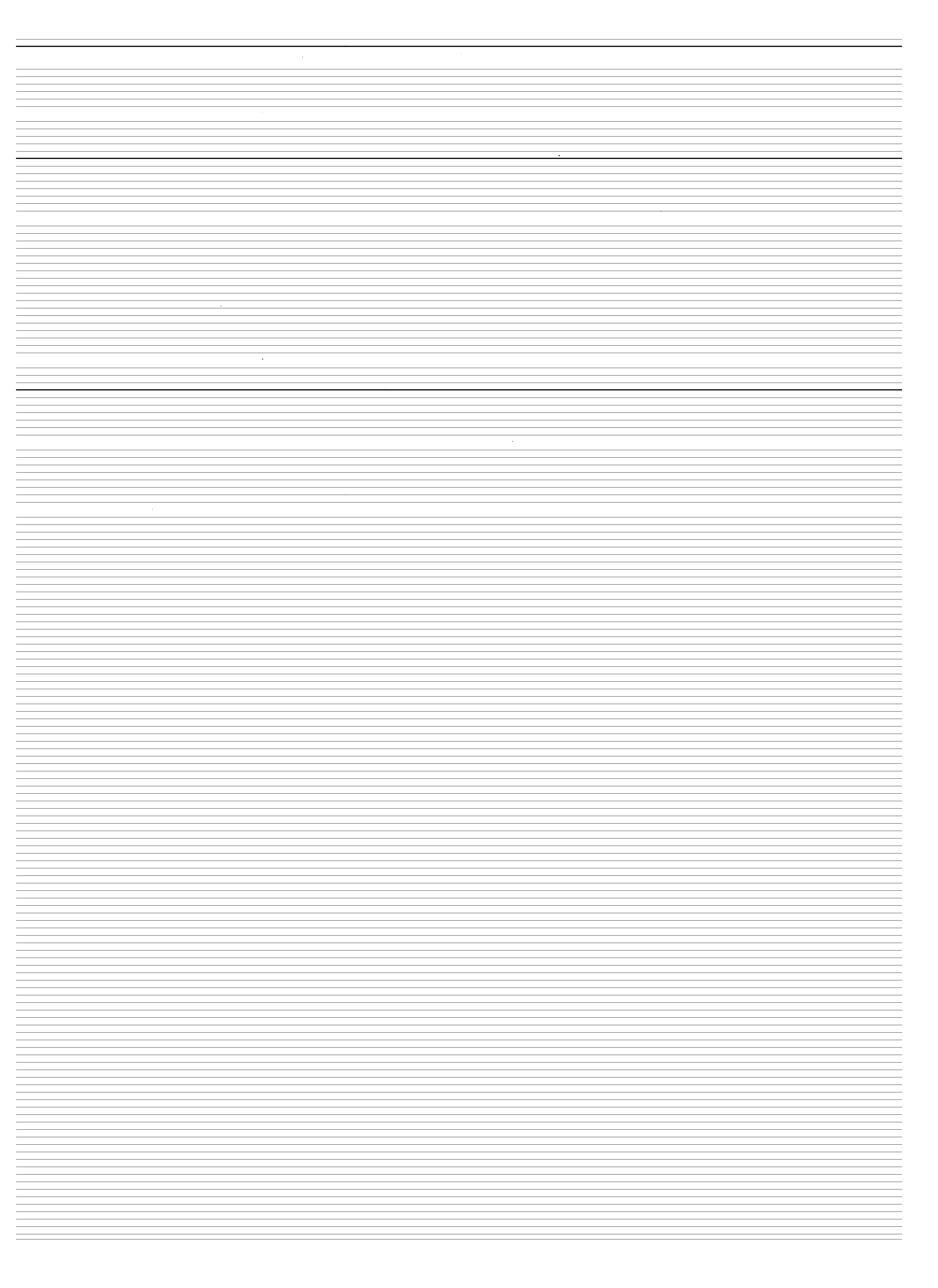
الفصل الأول

مشكلات التأريخ للفلسفة

تمهيد..

أولاً : جدوى التأريخ للفلسفة.

ثانياً: منهج التأريخ.



الفصل الأول

مشكلات التأريخ للفلسفة

تمهيد:

إن التعرض للتأريخ للفلسفة كان ولا يزال من أشق المهام التى يضطلع بها المرء وذلك لما يعترضه من مشكلات يجب عليه مناقشتها وابداء الرأى حولها قبل الدخول فى عملية التأريخ نفسها.

وأهم هذه المشكلات التى درج المؤرخون للفلسفة على طرحها فى بداية عملهم تدور حول عدة تساؤلات منها: متى ينبغى أن يبدأ تاريخ الفلسفة؟ وهو سؤال عن النشأة وإذا اجتاز المؤرخ هذا السؤال بالإجابة عليه فوجئ بسؤال آخر ربما طرحه غيره هذه المرة عن جدوى هذا التأريخ للفلسفة. وهذا سؤال هام؛ فبعض الفلاسفة أنفسهم كديكارت وامرسون مثلاً يؤمنون بأن المهم ليس تاريخ الفلسفة، بل الفلسفة ذاتها، بمعنى أن على الفيلسوف أن يركز انتباهه على المشكلات الحاضرة والمتوقعة مستقبلاً دون أن يهتم بما أثير فى العصور السابقة من قضايا ومشكلات وحلول قد لا تفيد عصرنا فى شئ.

وإذا استطاع المؤرخ أن يوضح جدوى التأريخ للفلسفة وضرورته كان لزاماً عليه أن يجيب عن تساؤل آخر لابد أن يطرحه هو نفسه على نفسه هذه المرة عن المنهج الذى ينبغى عليه اتباعه فى عملية التأريخ. والمصادر التى يستند إليها فى تأريخه!!.

وهكذا يجد المؤرخ للفلسفة نفسه أمام ثلاث مشكلات أولية ينبغى أن يحدد موقفه منها قبل أن يبدأ تأريخه وهى حسب ترتيبنا الخاص لها. مشكلة جدوى التأريخ للفلسفة، ومشكلة المنهج المتبع فىالتأريخ، ومشكلة نشأة الفلسفة.

أولاً : جدوى التأريخ للفلسفة:

ربما لا يكون هناك صلة ظاهرة بين التاريخ كعلم، وبين الفلسفة على اعتبار أن التاريخ إنما هو دراسة لحوادث ووقائع تحدث في زمان ومكان محددين. ويدرس المؤرخون هذه الوقائع والحوادث في تغيرها عبر الأزمنة المختلفة منذ قديم الزمان حتى عصورنا الحاضرة.

أما الفلسفة فأخص خصائصها أنها آراء ومواقف لشخصيات عاشت في الزمان، لكن هذه الآراء والمواقف الفكرية إما تعلو على الزمان والمكان أحياناً ومن ثم فلا تفقد أهميتها عبر العصور أو هي آراء ومواقف ارتبطت بعصرها وعبرت عن قضاياه ومشكلاته. وفي الحالتين تبدو الفلسفة بعيدة عن أن تكون حوادث أو وقائع ذات زمان ومكان مثل الوقائع والأحداث التاريخية.

إن هذا التمييز بين طبيعة التاريخ وطبيعة الفلسفة لا ينفي الصلة القوية الوطيدة بينهما؛ فهناك تاريخ للفلسفة كما أن هناك فلسفة للتاريخ كأمرين واقعيين لا جدال فيهما.

على كل حال فإن مشكلة الصلة بين التاريخ والفلسفة ليست موضوعنا الآن، بل هو التساؤل عن جدوى التأريخ للفلسفة. وفي هذا الموضوع أجدني أميل إلى ترديد عبارة "أن الفلسفة هي تاريخها"، تلك العبارة تلخص موقفي من هذه القضية؛ اذ ماذا تكون الفلسفة إن لم تكن في تاريخ المذاهب الفلسفية المختلفة التي هي حصيلة تأملات الفلاسفة عبر القرون! أليست الفلسفة هي تلك الآراء والمواقف العقلية للفلاسفة في مختلف العصور، أليست هي ذلك الجدل والحوار المستمر بين الفلاسفة – سواء بين فلاسفة عاشوا في عصر واحد أو بين فلاسفة عاشوا في عصور مختلفة – حول نفس القضايا ونفس المشكلات تقريباً !! أليست الفلسفة هي البحث عن الحقيقة باستخدام كافة أدوات الإنسان المعرفية – وبحسب تطور هذه الأدوات وما يستجد من تطور

علمى معرفى فى العصور المتلاحقة يكون تطور الكشف عن أوجه جديدة للحقيقة لدى الفلاسفة.

إن السائل عن جدوى التأريخ للفلسفة ينبغى أن يتساءل أولاً : كيف نبعت الفلسفات وظهرت واحدة بعد أخرى ؟! ألم تنبع من ذلك الحوار الذى أشرنا إليه مع فلسفات سابقة فى محاولة للنقد ثم التجاوز لمجاراة ظروف العصر المستحدثة الجديدة التى لم يشاهدها أو يعايشها فلاسفة العصر السابق؟! إن كل فلسفة جديدة اذن إنما نبعت متأثرة بفلسفات سابقة عليها. فقد تطورت الفلسفة اذن من خلال الفاعلية النقدية للفلسفات القديمة. فكيف نفصل الفلسفة عن تاريخها؟!

إن جدوى التأريخ للفلسفة تبدو حينما ندرك أن الفلسفة إنما هى فى تاريخها، وأن تاريخ الفلسفة إنما هو المنبع الأساسى للتفلسف والفيلسوف؛ فالفيلسوف الأول – وهو مجهول تماماً بالنسبة لنا مهما حاولنا العودة بالفلسفة إلى أبعد نقطة من تاريخها لأننا نفترض دائماً أن هناك من هو أبعد مما استطعنا الوصول إليه من الفلاسفة – هو فقط الفيلسوف الأصيل باطلاق فهو لم يستلهم إلا واقعه وعصره وحاول طرح أفكاره من خلال هذا الواقع والعصر الذى عايشه. أما من جاءوا بعده من فلاسفة فهم يستلهمون واقعهم ويعبرون عن عصرهم بقدر ما يتجاوزون آراء السابقين عليهم من خلال مناقشتها ونقدها فى ضوء متطلبات هذا العصر الجديد الذى يعيشونه ويعون مشكلاته.

ومن ثم، فكيف يتفلسف الفيلسوف فى أى عصر سابق أو فى عصرنا الحاضر دون أن يستلهم التاريخ السابق للفلسفة؟ أو بعبارة أخرى كيف يتفلسف الفيلسوف فى عصرنا الحاضر إن لم يطلع على تاريخ الفلسفة لعله يجد من يلهمه من الفلاسفة السابقين الفكرة الأداه التى يعالج من خلالها قضايا عصره، أو الفكرة التى يدفعه نقدها والرغبة فى تجاوزها إلى ابداع الفكرة الجديدة غير المسبوقة.

إن الفكرة الفلسفية أو المذهب الفلسفى كثيراً ما يتجاوز عصره ويعلو عليه؛ فكم من أفكار طرحها فلاسفة لم تجد صدى فى عصرها، ووجدت صداها فى عصور تالية! خذ مثلاً آراء المدرسة الذرية اليونانية (لوقيبوس وديمقريطس) التى طرحت فى القرن الخامس قبل الميلاد، فهى لم تجد من يتداولها أو يدافع عنها من فلاسفة وعلماء ذلك العصر لدرجة أن أفلاطون – وهو الذى لم يترك فيلسوفاً من فلاسفة عصره والسابقين عليه إلا وناقش أفكاره وعرض فلسفته – قد تجاهل ذكر ديمقريطس هذا تماماً !. لكن جاء العصر الحديث ليشهد إحياءً لآراء هذه المدرسة على نطاق واسع وها نحن نعيش عصر التفسير الذرى للعالم الطبيعى بعد قرون طويلة ساد فيها التفسير العنصرى للعالم (أى القائل بأن العالم مكون من العناصر الأربعة – الهواء والنار والماء والتراب).

خذ مثلاً آخر من ذلك المزج الفريد بين الرياضيات وعلم الطبيعة عند فيثاغورس وأتباعه فى أواخر القرن السادس قبل الميلاد، حينما قالوا بأن العالم الطبيعى أصله وجوهره هو العدد الرياضى. وفسروا العالم الطبيعى تفسيراً عددياً رياضياً. إن ما قاله هؤلاء الفيثاغوريون كحدس فلسفى علمى أصبح الآن فى عصر العلم واقعاً علمياً ملموساً نعيشه فى علم الطبيعة المعاصر الذى أصبح العلماء فيه لا يعبرون عن قوانينهم العلمية إلا باستخدام اللغة الرياضية الرمزية العددية. وعموماً فنحن نعيش اليوم عصر الفيزياء الرياضية.

ويكفينا ذلك – رغم كثرة الأمثلة – على أن الحدس الفلسفى للفيلسوف قد يكون سابقاً لعصره، ومن ثم تكون دراسة تاريخ الفلسفة فى غاية الأهمية بالنسبة للعصور التالية لأنك ربما تجد علاجاً لمشكلة تبحث عن حل لها فى مذاهب فلسفية تعود إلى عصور قديمة.

فالفكرة الفلسفية لا تموت، كما أنها لا تتجمد فى اطار عصر معين؛ فقد تجد من يحييها فى عصر تال وربما يكون ذلك بعد قرون عديدة من ظهورها، ومن ثم فالفكرة الفلسفية تتطور من عصر إلى عصر عبر الحوار

المستمر بين الفلاسفة في العصور المختلفة. وليس المذهب الفلسفى الجديد فى واقع الأمر إلا تداولاً أو طرحاً جديداً لآراء قديمة، وكل مافى الأمر أن الفيلسوف المعاصر يصوغ مذهبه الجديد معبراً عن بيئة جديدة استجدت فيها ظروف مختلفة وطرحت فيها قضايا جديدة.

ثانياً : منهج التأريخ:

أما بخصوص المنهج الذى ينبغى اتباعه فى التأريخ للفلسفة، فإن مشكلات كثيرة تتداخل وتساؤلات كثيرة تطرح نفسها على المؤرخ منها؛ هل يمكن التأريخ للإنجازات العقلية للإنسان أى للفلسفة باستقلال عن ظروف العصر المختلفة سياسية كانت أو اجتماعية أو علمية أو بيئية جغرافية؟! وهل يمكن للمؤرخ أن يفصل بين تلك الإنجازات العقلية وما يشوبها من أفكار دينية أو صوفية أو فنية أو اسطورية؟! وهل يمكن أن يكون موضوعياً فى تأريخه لتلك الإنجازات العقلية لحضارته أو للحضارات الأخرى؟!

الحقيقة أنه لا يمكن تقديم الحلول الحاسمة لأى من الأسئلة السابقة، وليس مجدياً فى اعتقادى أن نطالب المؤرخ بالتزام موقف محدد ازاء كل منها لأنه إن التزم بما يفترض أنه موقفه من التأريخ لعصر فلسفى معين أو لفيلسوف معين فإنه لا يستطيع تحقيق ذلك دائماً. كما أن لكل مؤرخ بلا شك رؤيته الخاصة التى تحكم تأريخه لعصر معين أو للفلسفة ككل ومع ذلك فإن لكل عصر فلسفى طابعه المميز الذى قد لا يملك المؤرخ معه أن ينحى جانباً الظروف السياسية أو الإجتماعية أو العلمية التى تحكمت فى مسار الفكر وذلك العصر حتى وإن أراد ذلك! . وعلى سبيل المثال فهناك عصور فلسفية بأكملها اختلطت فيها الفلسفة بالدين أو بالأسطورة أو بالعلم، فهل يستطيع المؤرخ أن يستبعد النظر فى هذه المظاهر الفكرية التى اختلطت لدى أصحابها بانجازاتهم العقلية المجردة؟!

وفى ضوء تلك التساؤلات وما تطرحها من مشكلات وقضايا هامة فإن علينا أن نحدد رؤيتنا الخاصة والمنهج الذى سنتبعه.

إن منهجنا فـى التـأريخ الفلسـفى يسـتند علـى مقولـة مؤداهـا أن الفكـرة الفلسفية ليست نبتاً شيطانياً فى عقل من أبدعها، بل هى نبت ظروف مختلفة عايشها هذا الفيلسوف فى عصره وتأثر بها تماماً. كما أنها أُنتجت لتلائم هـذه الظروف وتقدم إجابات على مشكلات حية يعانى منها الفيلسوف كما يعـانى منها أبناء عصره.

وعلـى ذلـك فنحـن نعتقد أنـه مـن الضـرورى للمـؤرخ أن يراعـى فـى تأريخه بيان كيف نشأت الفكـرة الفلسـفية لـدى صاحبهـا. ومـا هـى الظـروف الإجتماعية والسياسية والفكرية التى ولدتها لديه!! كما أن عليه أن يبحث فـى مدى تأثير هذه الفكرة لذلك الفيلسوف أو ذاك فى عصرها، وهـل لاقـت مـن يتلقفها ويتأثر بها أم أنهـا ظلـت حبيسـة الكتـاب الـذى نشـرت فيـه فـى ذاكـرة التاريخ إلى أن وجدت صداها فى عصر آخر؟!

وإذا وضعنا ذلك فى الإعتبار، فإنه لا يمكن للمؤرخ - على عكس مـا يظن البعض - أن يخلص الفكرة الفلسفية مما يختلط بهـا مـن أفكـار دينيـة أو صوفية أو علمية أو فنية الخ لأن الفلسفة هى نتاج عصر يغلـب عليـه طـابع معين، كما أن صاحب هذه الفلسفة (الفليسوف) إنما هو نتـاج عوامـل وراثيـة وبيئية لابد أنه متأثر بها؛ ففى عصر سيادة الدين نجـد أن الفلسـفة تتخـذ ثوبـاً دينياً، وأن الفلاسفة يتفلسفون من خلال الدين سواء كانوا من المتوافقيـن معـه أو من الرافضين له. وفى فلسفات عصر الأسكندرية والعصور الوسطى خير شاهد على ذلك سواء فـى الفلسـفة الغربيـة المسـيحية أو فـى الفلسـفة العربيـة الإسلامية. وفى عصر تسوده الأسطوره والخرافة نجد أن الفلسفة يغلب عليها الطابع الأسطورى؛ ويبدو ذلك إما فى استخدام الفلاسفة للأسطورة فى تـبرير أفكارهم العقلية حتى يقتنع الناس بها، أو فى أن يتفلسف الفيلسوف من خـلال الأسـطورة نفسـها فيحـاول تعقيلهـا أو تقديـم الـبراهين العقليـة علـى صحتهـا، وليس فلاسفة اليونـان الأوائـل مـن أمثـال طـاليس وانكسـيمندر وهـيراقليطس وأنبادوقليس إلا أمثلة على هذا الطـراز مـن الفلاسـفة الذيـن حـاولوا بكـل مـا

امتلكوا من حدة فى التفكير وبكل ما تراكم لديهم من خبرات حسية أن يبرهنوا على أساطير سابقة أو أن يجعلوها منطلقات لفلسفاتهم الطبيعية.

أما بخصوص مسألة الموضوعية فى التأريخ للفلسفة فهى بحق مسألة شائكة؛ فمن الصعوبة بمكان أن يحقق المؤرخ الموضوعية المطلقة فى تأريخه؛ وكم تغنى المؤرخون الغربيون ومن يتابعونهم بأنهم إنما يصدرون مؤلفاتهم التأريخية ملتزمين بالحيدة والنزاهة والموضوعية، فى الوقت الذى نجدها فيه حافلة بالذاتية المفرطة. وليس أدل على ذلك من أنهم يتغافلون – عن قصد أو عن غير قصد – عن فترات أو عصور كاملة فى الفلسفة؛ فلا نجد بين المؤلفات الكاملة فى التأريخ للفلسفة مؤلفاً وضع فى اعتباره التأريخ لفلسفات الشرق سواء السابقة على الفلسفة اليونانية أو المعاصرة للفلسفة اليونانية أو للفلسفة الإسلامية بعدها، وان أورد مؤلفوها أسماء بعض مفكرى الشرق القديم فإنها ترد فى مقدمات هذه المؤلفات كدليل – لدى من بلغوا أقصى درجات الموضوعية منهم – على أن ثمة أفكاراً فلسفية فى الشرق القديم!! إذن فما الذى يمنع التأريخ لهذه الأفكار ولأصحابها ؟! وإن أورد هؤلاء أسماء فلاسفة الإسلام فإنها ترد كأسماء لشارحين أحسنوا صنعاً فى شروحهم على أفلاطون أو على أرسطو. وهم لا يرون ولا يجدون فى هذه الشروح – فى أحسن الأحوال – إلا بعض التجديد فى حُسن الفهم وحُسن التأويل لا أكثر!

إن الموضوعية فى التأريخ للفلسفة فى اعتقادى إنما هى وهم غربى؛ فأين الموضوعية لدى أناس يتصورون أنفسهم مركز تاريخ العالم! وهم لم يعيشوا فيه حتى الآن إلا ما يزيد قليلاً على خمسة وعشرين قرناً منذ ظهور فاعلية الأمة اليونانية فى التاريخ السابق على الميلاد !! بينما حضارات الشرق القديم يعود التاريخ المكتوب لبعضها كحضارات وادى النيل وما بين النهرين إلى حوالى القرن الأربعين قبل الميلاد!! أين الموضوعية لدى أناس يتجاهلون تماماً انجازات غيرهم وإن ذكروها فإنما يذكرونها فى معرض الحديث عن إنجازاتهم هم، ويقيسونها بمعاييرهم الخاصة!!

إن موضوعية المؤرخ الغربى إنما هى بحق "وهم " ينبغى أن يتخلص منه أبناء الحضارات الأخرى؛ فلكل حضارة معاييرها ومميزاتها الحضارية المختلفة ورغم ما نؤمن به من تداخل وتأثيرات متبادلة بين الحضارات، إلا أننا نرى أيضاً أن على أبناء كل حضارة أن يقيسوا منجزاتهم الحضارية بمعاييرهم هم دون أن يتأثروا بحكم الآخر الغربى عليهم. وعلى ذلك فإن على كل مؤرخ للفلسفة أن يؤرخ لها حسب معاييره الحضارية المختلفة. وفى ضوء ما يخدم أبناء حضارته ويكشف عن هويتهم وانجازاتهم العقلية، وفى ضوء ما يتوافق مع مصلحتهم ويبث الثقة والأمل فى نفوسهم . وكفانا فى هذا الصدد متابعة لآراء الغربيين الذين يتغنون بالموضوعية وهم أبعد ما يكونون عنها حينما يؤرخون من خلال مسلمة عامة مؤداها أن الفكر الفلسفى إنما هو اعجاز غربى فى كل العصور!!

والحقيقة أنه إذا كان للموضوعية فى التأريخ للفلسفة أى مصداقية، فإنها تكون غالباً لدى المؤرخ الشرقى عامة والعربى خاصة؛ فنحن الذين تعودنا على أن نعترف بما للآخرين من إنجازات ومن تأثيرات، بل إننا فى كثير من الأحيان ما نقلل من شأن أنفسنا وانجازاتنا لصالح الآخرين !!

ورغم كل ذلك، فإننى سأحاول قدر الطاقة أن أكون موضوعياً ـــ بالمعنى الحقيقى للموضوعية ـــ فى التأريخ للفلسلفة الغربية فى أزهى عصورها، العصر اليونانى. وربما تكون الموضوعية هى دافعى الأول إلى الحديث عن المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، وهى دافعى الأول إلى ابراز التأثيرات الشرقية على فلاسفة اليونان الأوائل والمتأخرين على السواء. وربما تكون الموضوعية هى دافعى الأول أيضاً وراء إبراز خرافة ما يسمى بالمعجزة اليونانية فى نشأة الفلسفة ووراء تبديد ونقد المقولات الشائعة حول ذلك.

الفصل الثانى

نشأة الفلسفة فى الشرق القديم

أولاً : مشكلة نشأة الفلسفة.

ثانياً: نماذج من فلسفات الشرق القديم.

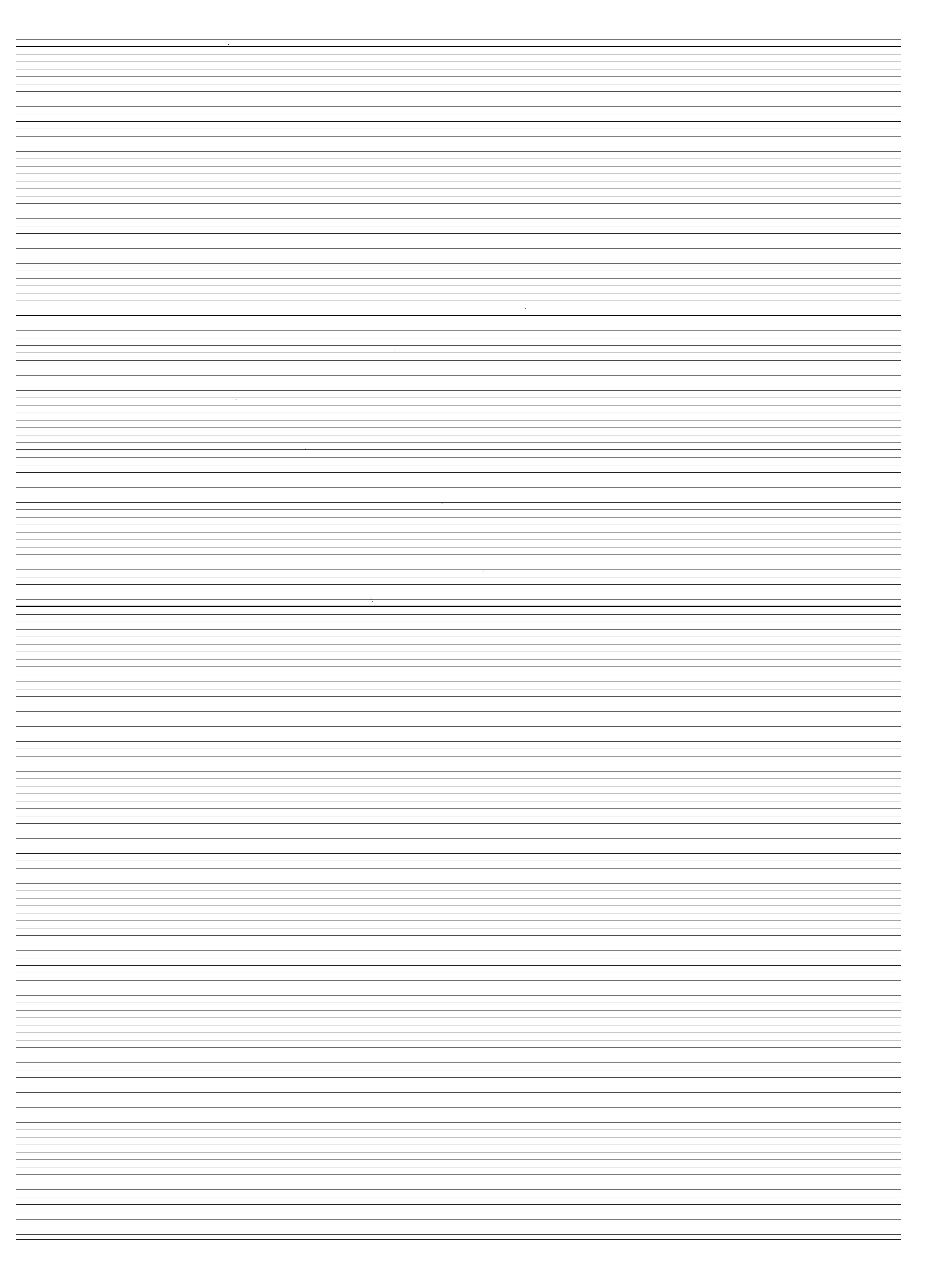
(١) الفلسفة المصرية القديمة

(٢) الفلسفة الصينية القديمـة

(٣) الفلسفة الهندية القديمــة

(٤) الفلسفة الفارسية القديمة

(٥) الفلسفة البابلية القديمــة



الفصل الثانى

نشأة الفلسفة فى الشرق القديم

أولاً : مشكلة نشأة الفلسفة:

يكاد يجمع المؤرخون للفلسفة على أنها قد نشأت فى بلاد اليونان منذ القرن السادس قبل الميلاد. ويؤرخ لبدايتها عادة بطاليس الذى عاش على ساحل أيونيا وولد بمدينة ملطية فى عام ٦٢٤ ق.م تقريباً.

وربما يكون من الضرورى قبل أن نخوض فى مناقشة قضية نشأة الفلسفة أن نتساءل بداية عن الأصل الإشتقاقى لكلمة فيلوسوفيا - Philo Sophia التى يقال عادة إنها لفظة يونانية مشتقة من كلمتين يونانيتين هما: فيلوس - philos وتعنى صديق أو محب، وسوفيا - Sophia وتعنى حكمة.

والحقيقة التى لا أدرى كيف غاب عن المؤرخين إدراكها أن أفلاطون فيلسوف اليونان الكبير قد شكك فى ذلك حينما كان يتحدث فى محاورة "اقراطيلوس" عن أصل بعض الكلمات والأسماء اليونانية فقال عن كلمة Sophia إنها كلمة "غامضة جداً وتبدو أنها ليست من أصل محلى"[١].

وقد دعى أفلاطون فى هذه المحاورة إلى البحث عن أصل هذه الكلمة وغيرها من الكلمات التى اعتبر أنها من أصل أجنبى وهو يرجح أن مثل هذه الكلمات قد استعارها اليونانيون من "البرابرة" أى من غير اليونانيين أو الأجانب الذين خضعوا لهم. [٢].

والطريف أن البحث الحديث عن أصل هذه الكلمة قد قاد مارتن برنال Martin Bernal إلى القول بأنها ليست من أصل هند أوروبى ولعله اتفق مع أفلاطون إلى هذا الحد فى أنها كلمة غير يونانية وأنها من أصل أجنبى. وقد كشف برنال عن أنها مشتقة من كلمة مصرية قديمة هى Sb3 بمعنى يعلِّم — تعليم. وإذا عرفنا أن الحرف المصرى القديم بى b يقلب أحياناً فى اليونانية

ليصبح ف ph لأدركنا أن الأصل اللغوى للكلمة اليونانية يتطابق تماماً مع التراث القديم الذى يرى أن Sophia وافدة من مصر[٣].

وإذا صح ذلك كان من الضرورى إذن أن نكف عن ترديد ما درجنا عليه من أن الأصل الاشتقاقى للكلمة يونانى. وأن الفلسفة بذلك أصلها يونانى! لأن الحقيقة فيما يبدو لنا هى غير ذلك. فها هو أفلاطون يعترف بأن هذه الكلمة من أصل أجنبى وها هو الباحث المعاصر برنال يؤكد أنها من أصل مصرى. فالحكمة إذن فى أصلها اللغوى والموضوعى مصرية. وما اليونان إلا من محبيها.

وبالطبع فإننا لا ننكر أن معنى خاصاً قد تبلور للفكر والحكمة عند اليونانيين منذ أطلق فيثاغورس الفيلسوف وعالم الرياضيات الشهير على نفسه محباً للحكمة وخرجت منها لفظة Philo - Sohpia أى محبة الحكمة لتكون اسم العلم الذى تداولته الألسن والأقلام للدلالة على ذلك النوع من التأمل والتفكير العقلى فيما يصادف الإنسان من مشكلات نتيجة لما يطرحه من تساؤلات حول علاقته بالآخرين من بنى جنسه، وعلاقته بتلك القوى الإلهية الخفية التى أبدعت العالم الطبيعى .. الخ.

ولم يكن لفظ الفلسفة دالا على ما نعنيه اليوم فقط من تفكير مجرد وتحليل عقلى للمشكلات الإنسانية والميتافيزيقية، بل كان يدل كذلك على أى نشاط عقلى يبذله الإنسان بهدف السيطرة على الطبيعة وفهم ظواهرها الغامضة . ومن ثم كانت "الفلسفة " اسم يطلق على ابداعات الإنسان اليونانى فى كل الميادين الفنية والأدبية والعلمية والدينية والفلسفية؛ فقد كان فيلسوفاً كل من يفكر ويتأمل ويبرع فى شتى الميادين. وعلى ذلك فالفلسفة كاصطلاح كانت تعنى "محبة الحكمة" بهذا المعنى الشامل الذى ظل ملتصقاً بها منذ العصر اليونانى وحتى مطلع العصر الحديث الذى شهد بداية الإنفصال الفعلى للعلوم المختلفة عن الفلسفة.

وقد كانت نشأة الفلسفة بهذا المعنى السابق موضوع تساؤل بين المؤرخين؛ فهل نشأت كمعجزة عند اليونان أم تأثر اليونانيون بما كان سائداً لدى الأمم الشرقية القديمة السابقة على اليونان من أفكار فلسفية وعلمية؟!

إن المؤرخ الغربى منذ أرسطو إلى الآن غالباً ما يميل إلى التأكيد على أن الفلسفة والعلم اختراعان يونانيان وأنهما يبدآن من طاليس الملطى فى أوائل القرن السادس قبل الميلاد[1] وقد تابع معظم المؤرخين العرب المؤرخ الغربى فى هذا الإعتقاد بحجة أن الفلسفة قد ظهرت لدى اليونان فى القرن السادس من خلال نقد اليونانيين الحر المحايد لتراثهم واستناداً على خصائص تميز بها الإنسان اليونانى دون سواه من البشر فى ذلك القرن. وأنه إذا كان ثمة أفكار فلسفية شرقية قديمة فهى أفكار أسطورية يغلب عليها الطابع الدينى والأخلاقى، والأفكار الدينية أسطورية بينما الأخلاقية مجرد حكم ومواعظ عملية[2].

لكن هذا هذا الميل نحو تأكيد المعجزة اليونانية فى نشأة الفلسفة أخذ يتضاءل شيئاً فشيئاً حينما بدأت تظهر المكتشفات الحديثة لآثار وكتابات فلاسفة االحضارات الشرقية القديمة، حيث بدا للمؤرخ المنصف أن ما كان يردده أفلاطون وأرسطو من فلاسفة اليونان عن وجود حكمة لدى المصريين القدماء ومن ثم لدى أمم الشرق القديم كان صحيحاً، وأنه لا يمكن فهم ابداعات اليونانيين إلا بردها إلى أصولها الشرقية. وقد أصبحنا الآن ــ رغم ادعاءات المؤرخين المتعصبين للمعجزة اليونانية ــ أمام حقيقية لا تنكر لدى الكثيرين من المؤرخين يعبر عنها شارل فرنر حينما يقول " إن الفلسفة اليونانية إنما نشأت من تماس اليونان بالشرق"[3] ؛ فقد نشأت الفلسفة فى المستعمرات التى أقامها اليونانيون فى أيونيا الواقعة على حدود أسيا الصغرى حيث وجدوا أنفسهم فى تماس مع الشعوب الشرقية. وقد انطلق الفكر الغربى اليونانى من آسيا حيث أنجبت ملطية طاليس وانكسيمندر وانكسيمانس، وأنجبت أفسوس هيراقليطس، وساموس فيثاغورس، وكولوفون

اكسينوفان[٤]، وهؤلاء هم أوائل المفكرين اليونانيين في القرن السادس قبل الميلاد.

اذن ليس هناك حضارياً ما يسمى بالمعجزة بعد معجزة الحضارة المصرية الشرقية القديمة، فهى الوحيدة من بين حضارات العالم الجديرة بأن تلقب بالحضارة المعجزة[٥]. وسبب الإعجاز هنا واضح فى نظر المؤرخين؛ فهى الحضارة الوحيدة التى أنشأت نفسها بنفسها فى شتى الجوانب على غير مثال سابق. وقد كانت الفلسفة من بين تلك المكتشفات كما يؤكد تاريخ علم المصريات الحديث Egyptology حيث يرى العلماء أن مصر كانت مهد التأمل الفلسفى كما نعرفه اليوم[٦].

ثانياً: نماذج من فلسفات الشرق القديم:

ومن هنا وجب قبل أن نسهب فى الحديث عن الفلسفة اليونانية، أن نتحدث عن نماذج من فلسفات الشرق القديم خاصة تلك التى أسهمت وتأثر بها فلاسفة اليونان وهذه النماذج موجودة فى الحضارات الشرقية الخمس الكبرى التى سبقت فى ظهورها الحضارة اليونانية، وهى الحضارة المصرية والحضارة الصينية والحضارة الهندية والحضارة الفارسية والحضارة البابلية (حضارة ما بين النهرين).

(١) الفلسفة المصرية القديمة:

أصبح الكثيرون من مؤرخى الفلسفة يؤمنون بأن جذور الفلسفة قد نبتت فى مصر القديمة، ولما أتصل بها اليونانيون نمت هذه الجذور وترعرعت على أيديهم؛ فها هو هنرى توماس أحد المؤرخين الغربيين يعبر عن ذلك بقوله "إنه على أرض مصر عاش الحكماء الأوائل العظام فى التاريخ. ويمكن أن نعتبر هذا القطر معلم الإنسانية الأول، فقد نزح إلى مصر الكثير من فلاسفة العالم القديم حتى أن أفلاطون ــ أعظم فلاسفة اليونان ــ اعترف بفضل المصريين القدماء عليه كرواده وأساتذته فى كل ما هو سام من عمل أو فكر. ولذا يمكن ارجاع كل التفكير الحديث إلى حكمة المصريين

وذلك عن طريق أفلاطون والفلاسفة اليونانيين الآخرين؛ فقد أخذ اليونانيون فلسفتهم عن الشرق، والغربيون المحدثون بدورهم أخذوا فلسفتهم عن اليونان. وهكذا فقد انساب تيار الحكمة عبر الأجيال من غير توقف مبتدئاً بالحضارة المصرية وان عرضاً مقتضبا للفكر المصرى المبكر يوضح لنا أن ما أورثنا إياه أفلاطون وأرسطو موجود فى فلسفة بتاح حوتب، وما تركه لنا شوبنهور وتولستوى من تراث ممثلاً فى حكمة أبوور، كما نجد وحى اسبينوزا وكانط فى رؤى اخناتون"[٧].

(أ) أهم الأفكار الفلسفية فى مصر القديمة:

إذا كان ذلك كذلك، فما هى الأفكار الفلسفية التى قدمها المصريون القدماء، ومن هم هؤلاء الأعلام الذين أشار إليهم هنرى توماس وما هى أهم أفكارهم التى تناقلها مفكرو اليونان وعبروا عنها فى كتاباتهم الفلسفية؟!

إن من أهم الأفكار الفلسفية فى الحضارة المصرية القديمة فكرة الخلود؛ فلقد تأمل الإنسان المصرى ظاهرة الموت وحاول أن يجد لها حلاً ؛ فبعد أن سيطر على مقدرات الطبيعة وسخرها لخدمته وجد أن كل ما حوله يموت وأراد أن يفلسف هذه الظاهرة، فكان أن آمن بأن الموت يعقبه البعث، وأن للإنسان حياة أخرى بعد هذه الحياة التى يعيشها على هذه الأرض. وكان أن برر ضرورة هذه الحياة الأخرى تبريراً أخلاقيا على أساس أن أفعال الإنسان فى هذه الحياة الدنيا بما فيها من خير وشر لابد أنه سيثاب على الخير منها، ويعاقب على ما فعله من شرور، فكان الإيمان بالحياة الأخرى أو بالخلود هو الدافع الذى يدفع الإنسان دائماً إلى فعل الخير والبُعد عن ارتكاب الآثام.

وقد اعتقد الإنسان المصرى القديم أيضاً بفكرة انفصال النفس (الكا) عن الجسم (البا)، وبأن الموت هو موت للجسم فقط وليس للنفس، ومن ثم فإن النفس ستبحث عن ذلك الجسد بعد الموت، وحينما تعثر عليه تبدأ حياة الإنسان الأخرى ! ومن هنا كانت محاولات المصريين القدماء للإبقاء على الجسد وكان اختراعهم علم التحنيط الذى يبقى على الجسد بحالته الطبيعية. ومن هنا أيضاً كانت عبقريتهم المعمارية والهندسية فى بناء الأهرامات، تلك الأبنية الضخمة التى صممت وفق تصميمات هندسية غاية فى الدقة لتحافظ على جسد الإله (أى الفرعون).

وقد ارتبطت بهذه الأفكار الميتافيزيقية التى أسهمت فى تطور العلم عند المصريين القدماء، فلسفة أخلاقية عمادها ضرورة أن يتصرف الإنسان وفقاً للعدالة والنظام (ماعت ـ Maat) ؛ فلا يظلم نفسه، ولا يظلم غيره، ولا

يرتكب اثماً، فالتبرؤ من الآثام والشرور هو أساس الخلود والنجاة من عقاب الآلهة فى الحياة الأخرى(٨).

لقد ساعد اعتقاد المصرى القديم فى الألوهية فى تأكيد الإرتباط بين الفعل الأخلاقى الحميد والمصير الحسن الذى سيلقاه فى حياته الأخرى(٩). وقد تجسدت هذه الأفكار لدى بعض المفكرين الذين توالت اكتشافات كتاباتهم لدى علماء الآثار منذ فك رموز الكتابة الهيروغليفية.

(ب) بتاح حوتب وفلسفته الأخلاقية:

لقد كان من أوائل المفكرين المصريين القدماء المفكر الآخلاقى بتاح حوتب الذى عاش فى حوالى ٢٧٠٠ قبل الميلاد أى قبل ظهور الفكر الغربى عند اليونان بحوالى ستة وعشرين قرناً كاملة. وقد اكتشفت لهذا المفكر ثلاثة وأربعين لوحة ترجمت وأطلق عليها المؤرخون "مخطوط الحكمة"(١٠) دارت معظمها حول تعليم ابنه الأخلاق الحميدة والحياة الصالحة علىالصعيدين الإجتماعى والسياسى وقد رسم فيها بتاح حوتب صورة للإنسان الحكيم الذى تعلم الفضيلة وخاصة فضيلة ضبط النفس التى ستصبح أحد أحجار الزوايا فى الفكر الأخلاقى اليونانى خاصة عند سقراط وأفلاطون(١١). ولقد أدرك بتاح العلاقة الوطيدة بين النفس وبين التحلى بكل ما هو فاضل ومحمود أى بكل ما هو أخلاقى؛ فالتحلى بهذه الفضيلة من شأنه فى نظر مفكرنا الحفاظ على الصداقة والحفاظ على الثقة بين الفرد وسيده والحفاظ على الحب الأسرى بين الزوج والزوجة وبين الآباء والأبناء والأمهات والأخوال .. الخ والتحلى بهذه الفضيلة لا يكون بالطبع إلا إذا أعمل الإنسان عقله فى كل سلوك يسلكه وقد عبر بتاح عن ذلك بقوله فى عبارة ذات مغزى " اتبع لُبك (أى عقلك) ما دمت حيا(١٢)" .

(جـ) اخناتون وفلسفته الدينية والإجتماعية:

ويكفى أن نضرب مثالا آخر من المفكرين المصريين القدماء باخناتون، ذلك الملك الفيلسوف الذى عاش فى حوالى القرن الرابع عشر قبل

الميلاد، وكان يسمى امنحوتب الرابع، وغـيرّه ليصبح اخنـاتون أى المكرس للاله أتون، وليبدأ ثورة فكرية دينية ـ أخلاقية اجتماعية لم يعرف لها التاريخ القديم شبيهاً؛ فقد رأى الحق فـى أن يصـور إلهـا واحـدا أعظـم تطـل سماؤه حانية من فوق جسم الأرض. أنه الإله الحى المبدع للحياة وخـالق كـل شـئ، مسير الأشياء حسب مشيئته رابط جميع الأقطار والأمم برباط محبته[١٣].

وبالطبع فإن هذا الإعتقاد بواحدية الإله وبصورته المجردة التى لا يقلل منها أنه رمز إلى الإله بقرص الشمس لم يأت مصادفة بل بعـد تفكير طويـل وتأويل عقلى سما فيه عقل اخناتون إلى مـا وراء الإدراك المـادى. وقد فـاق هـذا التصـور للألوهيـة علـى هـذا النحـو التصـورى السـاعى نحـو التجريـد والماوراء تصورات معظم فلاسفة اليونان؛ إذ لـم تصبـح الألوهيـة موضوعـاً لتفلسف هؤلاء إلا فى عصر متأخر نسبياً على يد أفلاطون وأرسطو[١٤].

ولم يقتصر فكر اخناتون على هذه الآراء الهامة حول واحدية الإله، بل كان صاحب فكر أخلاقى واجتماعى وسياسى راقى؛ حيث بنـى مدينـة جديـدة أطلق عليها اسم "اخيتاتون" فى تل العمارنة ليعبد فيها الإلـه الواحـد، ولتكـون الأخلاق السامية والعلاقات الإجتماعية الحميمة هى السائدة بين أهلهـا. وكـان اخناتون فى كل ما فعله يحلم بأن يحقق أسمى ما يمكـن أن يتصـوره انسـان؛ دولة عالمية واحدة، يسـودها الإعتقـاد فـى الـه واحـد، ويخضـع الجميـع فيهـا لقانون عالمى واحد[١٥].

ولما كان بعض المؤرخين يرجح أنه كانت هنـاك جاليـة مسينية (وهـم من سيعرفون فيما بعد باليونانيين) موجودة فى منطقـة العمارنـة التـى استقر فيها اخناتون، فمن المرجح أن أفكـاره قـد انتقلت منهـم أو عـبرهم إلـى بـلاد اليونان فى أسيا الصغرى مباشرة أو عبر كريت التـى كـانت تلعـب فـى ذلـك الوقت دور الوسيط بين مصر وبلاد اليونان .[١٦]

وعلى كل حال فإن من الثابت بموجـب كتابـات المؤرخيـن واكتشـافات الآثريين المتتالية أن معظم فلاسفة اليونان قـد زاروا مصـر القديمـة واطلعـوا

على تراثها الفكرى الضخم وتأثروا به ونقلوا عنه وسيتضح لنا ذلك من الحديث عن آراء الفلاسفة اليونان من أمثال طاليس وفيثاغورس وديمقريطس وأفلاطون.

(٢) الفلسفة الصينية القديمة:

لقد تزامنت الحضارة الصينية القديمة مع العصور المتأخرة للحضارة المصرية القديمة، إذ بلغت نضجها على يد المفكرين العظام من أمثال كونفشيوس ولاؤتسى فى القرن السادس قبل الميلاد.

وقد تميز الفكر الفلسفى الصينى بنزعة انسانية واضحة، وقد بدأت هذه النزعة الإنسانية تسود الفكر الصينى منذ بداية الوعى الفلسفى الحقيقى لدى الإنسان الصينى، وتميزت هذه النزعة الإنسانية بالتركيز على وحدة الإنسان وعلى التكامل بين الإنسان والطبيعة. واعتبار الإنسان هو وسيلة تحقيق القيم المطلقة فى العالم(١٧).

(أ) فلسفة كونفشيوس:

والمعروف أن كونفشيوس Confucius الذى عاش بين عامى ٥٥١و ٤٧٩ قبل الميلاد(١٨)هو المؤسس الحقيقى للفلسفة الصينية وكان أول من أقام نسقاً حقيقياً لفلسفة عن الإنسان(١٩)، وذلك على الرغم من أنه استمر يحافظ على الإعتقاد التقليدى فى "السماء" باعتبارها الإله الأساسى عند الصينيين. وقد اعتبر نفسه مفوضاً من السماء برسالة مقدسة. لكن مفهومه عن "السماء" جاء مختلفاً عن المفهوم التقليدى؛ فهو لم يعتبر السماوات مجسمة فى صورة انسانية فحسب، بل نظر إليها على أنها طبيعية من بعض الوجوه(٢٠).

لقد كان كونفشيوس يبتعد كثيراً عن مناقشته الأمور الدينية ــ رغم الفكرة السائدة بأنه كان رسولاً نبياً. ويبدو ذلك من فقرات عديدة من كتابه الهام "المقتطفات الأدبية ــ Analects" ؛ فقد ذكر أحد طلابه أنه " لم يكن يناقش "الطاء" أى طريق السماء"، كما أنه رد على سؤال لأحد طلابه عن كيف يستطيع المرء خدمة الأرواح؟ بقوله: إذا كنت عاجزاً بعد عن خدمة

الناس فكيف تستطيع أن تخدم الأرواح! وحينما سأله آخر عن الموت، أجابه: إذا كنت لم تفهم الحياة بعد، فكيف تستطيع أن تفهم الموت[٢١].

من هذه الكلمات يتضح لنا أن كونفشيوس كان يحجم عن الكلام فيما وراء الطبيعة، وعن "السماء" الإله، لصالح الإهتمام بالإنسان وبالحياة الإنسانية الطبيعية لقد حول كونفشيوس أنظار الصينيين من التفكير فى خوارق الطبيعة إلى التفكير فى الإنسان ذاته وهذا هو نفس ما فعله سقراط فى الفلسفة الغربية اليونانية بعد ذلك[٢٢].فماذا كانت أهم معالم فلسفة كونفشيوس الإنسانية؟!

لقد كان كونفشيوس أول فيلسوف صينى يطرح سؤالاً عن طبيعة الإنسان (هيسنج)، وقد جاءت إجابته بسيطة وعميقة فى نفس الوقت، فقد قال " إن الناس سواسية خيرين بطبيعتهم ولكنهم كلما شبوا اختلف الواحد منهم عن الآخر تدريجياً وفق ما يكتسبون من عادات" و " أن الطبيعة البشرية مستقيمة، وإذا ما افتقد الإنسان هذه الاستقامة افتقد معها السعادة" [٢٣]. ولاشك أن هذا التصور الكونفوشى للطبيعة الإنسانية الخيرة وللتوحيد بين حياة الاستقامة والسعادة شديد الشبه بتعاليم سقراط وأفلاطون الأخلاقية.

لقد كثر حديث كونفشيوس عما أسماه" جين ــــ Jen " أى الطبيعة الإنسانية للإنسان، وهو لفظ يتضمن فى طياته المبدأ الأخلاقى الأسمى الذى ينبغى أن يحكم سلوك الإنسان فى علاقته مع الآخرين؛ "فجين" معناها أن تحب الإنسان، وفوق ذلك أن تحب كل الناس"، وقد قال كوفشيوس فى شرحه لمعنى "جين" وفى توضيحه لجوهرها "أن على الإنسان ألا يصنع مع الآخرين مالا يحب أن يصنعوه معه[٢٤]" إن "رجل الجين" المحب للإنسانية هو "ذلك الذى يود أن يبنى خلقه وأن يبنى خلق الآخرين كذلك، وان تمنى أن يكون بارز الشأن متفوقاً بين أقرانه، فهو يساعد الآخرين على أن يكونوا كذلك"[٢٥]. إن "الجين" عند كونفشيوس تقوم على " أن يقهر الإنسان نفسه ويعود إلى آداب اللياقة والاحتشام"[٢٦].

وعلى ذلك، فقد آمن كونفشيوس بأن الرجل الفاضل هو من يدرك ذلك القانون الأخلاقى الكائن فى ادراك الوسط بين الإفراط والتفريط، ويلزم هذا الوسط فى سلوكه؛ فلا يعلو عليه فيخرج من دائرة البشر، ولا يتصرف تصرفات بهيمية شهوانية فيصبح انساناً لا أخلاقياً.

أما الفضائل التى على الحكيم الكونفوشى أن يتحلى بها ويعيش وفقا لها فهى أن يجمل نفسه بالعلم ليلاً ونهاراً، ويقدس الأمانة، ويفضل الموت على الذلة والمسكنة، وأن يعيش حياة بسيطة يمقت فيها الجشع والترف وأن يعيش مع المحدثين وفى نفس الوقت يدرس التراث القديم، وان عاش فى خطر واضطراب فإن روحه تظل فى أمن واطمئنان ولا ينسى أخوته فى الإنسانية الذين يقاسون الآلام، وفى ذلك يكون شعوره بالمسئولية الإجتماعية"[٢٧]. ومن يتأمل هذه الخصال التى يتحلى بها الحكيم الكونفوشى ويقارن بينها وبين ماورد لدى فلاسفة اليونان سيجد أن الشبه قوى بين شخصية الحكيم الكونفوشى وشخصية الحكيم كما رسمها سقراط بأفعاله وسلوكه، وكما صورها الرواقيون فى فلسفتهم الأخلاقية عبر أجيالهم المتعددة من نهاية القرن الرابع قبل الميلاد وحتى القرن الثانى الميلادى.

ولم تقتصر فلسفة كونفشيوس الإنسانية على الجانب الأخلاق وحده، بل قدم فكراً سياسياً جديراً بالإعتبار والإشادة؛ اذ على الرغم من أنه لم يصلنا أى بيان جامع عن فلسفته السياسية، إلا أنه يمكن من خلال ما توافر لدينا من معلومات عنها اعادة بناء معالم واضحة لها[٢٨]؛فقد كان يؤمن بأن الأخلاق القويمة هى المبدأ الأساسى لأى نظام سياسى مستقر؛ اذ لا يستطيع أى حاكم أن يقيم نظاماً اجتماعيا كاملاً إلا إذا عمل على الارتقاء بأخلاق الأفراد.

وفى المقابل فإنه كان يؤمن بأن الحكومة الصالحة يجب أن يكون هدفها رفاهية الناس أجمعين وسعادتهم وأن هذا لا يتحقق إلا إذا تولى الحكم أعظم الرجال كفاية فى البلاد. وهذه الكفاية لا علاقة لها بالمولد أو الثروة أو المكانة وإنما هى خاصة بالخلق والمعرفة وهما ثمرة التربية الحقة. ولذلك فقد طالب بأن تكون التربية منتشرة انتشاراً واسعاً فى البلاد حتى يمكن إعداد

أكثر الرجال موهبة لمهمة الحكم، ويجب أن يتسلموا الحكومة بعد ذلك بغض النظر عن أصلهم(٢٩).

ولقد أقام كونفشيوس تصوره للدولة وللحكومة المثالية على أرض الواقع حينما تولى منصب كبير الوزراء فى ولاية " لو ـ Lu" ؛ فقد طبق تلك المبادئ التى آمن بها. وبدأ بتطبيق سياسة حازمة فأعدم بغض السابقين من الوزراء ورجال السياسة الذين كان يعتقد أنهم سر الشغب وسبب الفساد والإضطراب في البلاد، ولم تمض ثلاثة شهور على توليه الوزراة حتى أضحت ولاية " لو " نموذجاً للولايات ذات التنظيم المثالى فاختفى اللصوص وزالت السرقات، وأصبح التجار يبيعون تجارتهم بأمانة ونزاهة. كما أصبحت "لو" كعبة الزائرين من السياح الأجانب وأهل الولايات الأخرى الذين أصبحوا يعتبرونها كوطنهم الأصلى. وقد دفع هذا خصوم كونفشيوس ومن أضيروا من السمعة الطيبة التى حققها فى ولايته أن يدبروا مؤامرة ضد حاكم الولاية حتى يشغلوه عن تدبير أمورها فتضعف ويتطرق إليها الفساد، فأرسلوا إليه ثمانين من أجمل الفتيات ومعهم مائتين واثنين وعشرين حصاناً، وأخذت الفتيات يرقصن أمامه وأمام زائريه رقصة الكانج K'ang ، واستمر الحاكم والوزراء فى الاستمتاع بهذه الرقصة أياماً طويلة فانشغلوا بالفعل عن تصريف أمور الدولة. وحاول كونفشيوس تحذير الحاكم من هذه المؤامرة ولكنه لم يفلح(٣٠)، فقد شغل الحاكم باللهو عن سماع نصيحة كبير وزرائه!

واضطر كونفشيوس إلى مغادرة " لو " مدينته المثالية، ليحاول تحقيق هدفه الأكبر والذى ظل طوال حياته يجوب الولايات الصينية الأخرى للدعوة إليه ، وهو تحقيق الوحدة الصينية الكبرى.

وبالطبع فإن هذا التصور لدولة مثالية يسودها الحاكم العادل والحياة الإجتماعية والأخلاقية المثالية، إنما هو تصور سبق به كونفتشيوس أفلاطون فيلسوف اليونان الكبير. ويبقى أن كونفشيوس قد تمكن كما فعل اخناتون فى التراث المصرى القديم من تطبيق وتجربة حلمه المثالى على أرض الواقع بينما لم يتحقق ذلك لأفلاطون!

لقد ترك كونفشيوس تراثاً فلسفياً لا يزال يفعل فعله فى الحضارة الصينية حتى اليوم، واحتلت الكونفوشية من بين المدارس الفلسفية الصينية القديمة المكانة الأولى، بينما احتلت الطاوية المكانة الثانية. وإذا كان الأمر بالنسبة لكونفشيوس ومدرسته واضحاً، فإنه بالنسبة للطاوية غاية فى الغموض والتعقيد؛ اذ لا نعرف على وجه التحديد من أسسها، وحتى معلوماتنا عن أشهر أعلامها وأقدمهم يسودها الإضطراب والتشوش!

(ب) لاؤتسى والفلسفة الطاوية:

إن الاتفاق يكاد تاماً بين المؤرخين على أن لاؤتسى أو" لا وتزو" Lao Tzu - هو صاحب أقدم المؤلفات الطاوية وهو كتاب " تاو - تى – كنج" أو" الطريق والفضيلة" [٣١]" لكن هناك شك في وجود شخص باسم لاؤتسى؛ فهذا الإسم يمكن ترجمته بالمعلم العتيق. ويقال إنه يكاد يكون – لو سلمنا بوجوده أصلاً — أقدم معاصر لكونفشيوس. وكان أميناً للمحفوظات فى العاصمة والتقى به كونفشيوس هناك. لكن روايات أخرى تشكك فى ذلك وترى استحالة هذا اللقاء وترجح أن يكون هذا الكتاب قد كتب فى حوالى القرن الرابع قبل الميلاد[٣٢]، وان كان هناك رواية ثالثة ترجح بأنه كتب جميعه فى عصر متأخر نسبياً فى حوالى القرن الثانى قبل الميلاد[٣٣].

والحقيقة أنه لاسبيل إلى تأكيد صحة رواية من هذه الروايات لا عن الكتاب ولا عن صاحبه. ومع ذلك فإن من الأسلم الجرى على ما هو شائع ويكاد يكون متفقاً عليه بين غالبية المؤرخين؛ فلاؤتسى على كل حال مفكر صينى قديم عاش فيما بين القرنين السادس والرابع قبل الميلاد على أرجح التقديرات. وترك لنا أثره الذى تناقلته الأجيال وأعنى به كتابه "الطريق والفضيلة" وفى هذا الكتاب معالم فلسفة صوفية غامضة تكاد تكون على طرفى نقيض من فلسفة كونفشيوس، فإن كان كونفشيوس وأتباعه يجعلون من الإنسان الأصل والمركز فى فلسفتهم، فإن لاؤتسى وأتباع الطاوية ينطلقون من الإيمان بمبدأ الطبيعة.

إنهم ينطلقون من " طاو" ذلك العنصر الأزلى الثابت الذى يكمن وراء عالم الظواهر وهاهو لاوتسى يعرفه لنا بقوله "قبل أن تكون السماء والأرض، كان هناك كائن عديم الشكل، بلا صوت، وبلا مكان، صامت، مفارق، وحيد لا يتغير، يدور دورة أبدية بغير أن يتعرض للخطر، تستطيع أن تعده أم الأشياء جميعاً ، أنا لا أعرف اسمه، وأخاطبه بقولى "الطريق" (الطاو) حتى يكون اسم له فإذا اجتهدت فى تسميته قلت: العظيم".(٣٤)

فالطاو Tao إذن مجرد عن الإسم أى أنه عار عن الصفات، ومع ذلك فهو بداية كل الأشياء؛ فهو ليس شيئاً وان كان هو مبدأ الأشياء كلها. ويعبر لاوتسى عن ذلك بقوله " الطاو" (الطريق) أوجد الوحدة، الوحدة أوجدت الثنائية، الثنائية أوجدت التثليث، التثليث أوجدت الكائنات العشرة آلاف، الكائنات العشرة آلاف تحمل "ين" المعتم على ظهورها، و"يانج" المضئ بين ذراعيها"(٣٥).

ولاشك أن كلمات لاوتسى السابقة تعبر عن قصة الخلق من وجهة نظره، فمن الطاو ينشأ الواحد ومن الواحد الإثنان، ومن الإثنان الثلاثة ومن الثلاثة ينشأ الكون المخلوق. وبالطبع فإن ذلك لا يعنى كما عند الفيثاغورسيين من فلاسفة اليونان أن العدد بعد "الطريق أو الطاو" هو أصل العالم؛ بل إننا أمام صورة رمزية ؛ فالواحد هو رمز " الطاو"، وعنه جاء الإثنان وهو تعبير عن مبدأين أحدهما مظلم بارد أنثوى (الين)، والآخر مضئ دافئ رجولى (اليانج) أو لعلهما رمز للعدم ثم الوجود. أما الثلاثة فلعلها رمز للماء وللأرض وللانسان أو لعلها رمز لكثرة الكائنات التى تولدت من مبدأى الذكورة والأنوثة، فجاء عنها الكائنات العشرة آلاف.

والحقيقة أنه فى نظر روصن لم يكن من انتاج طاو للعشرة آلاف شئ عمل مقصود ومدرك حسياً، بل كان بلا غرض وغير مدرك؛ فبالنسبة لطاو " لا يوجد عمل يؤدى. وعلى ذلك فلا يوجد ما لم يتم عمله" ! أو بمعنى آخر أن طاو لا يتولى أى عمل لعدم وجود غرض ولكن فى نفس الوقت لا يوجد شئ لم يعمل لأنه أنتج كل الأشياء فى الكون بصورة تلقائية.(٣٦)

وإذا تساءلنا عن مكانة الإنسان عند لاوتسى وأتباعه من الطاويين، لجاءت الإجابة فى قوله " إن الطاو عظيم، وعظيمة هى السماء، وعظيمة هى الأرض، وعظيم هو الملك! إذن أولئك هم الأربعة الكبار فى الكون والإنسان أحدهم. الإنسان يتخذ الأرض قانوناً له، والأرض تتخذ السماء قانوناً لها، والسماء تتخذ الطاو قانوناً لها، والطاو يتخذ قانونه من نفسه" (٣٧).

إن الإنسان اذن فى نظر لاوتسى مجرد جزء من الطبيعة وهو أحد كائناتها، وليس مركز الكون. ومن ثم فإن عليه أن يستسلم للطبيعة ويقلل من رغباته وجموحه حتى يعيش فى هدوء. وبقدر ما يقلل الإنسان من تلك الرغبات ويستسلم لكل ما هو طبيعى، بقدر مايكون سعيداً.

ومن هنا جاءت بعض آراء لاوتسى الغريبة الغامضة حول ما يسميه "وى ـ واى wu wei " أى عدم الفعل. فالطاويون يدعون الإنسان إلى عدم الفعل، فمعنى الإصطلاح السابق " لا تفعل شيئاً" ؛ وقبل أن نسئ فهم هذه الدعوة إلى عدم العمل، نسارع إلى القول بأنها تعنى ببساطة" لا تفعل شيئاً ليس طبيعياً " ، فالمقصود منها هو التوقف عن أى نشاط مخالف للطبيعة والإقلال من الجهد والنشاط الإنسانى الخارجى حتى يظل الإنسان متمتعاً بالصحة النفسية الجيدة وبقدر كبير من الهدوء والسكينة. إن على الإنسان أن يقلل من حديثه قدر الإمكان. فالإنسان الخير لا يجادل، والحكيم فى غنى عن المعرفة، والذى يعرف كثيراً ليس حكيماً (٣٨)"، و"اننا إذا ما توقفنا عن العلم لا يواجهنا الكثير من المشاكل"(٣٩). وعلى وجه العموم" تخلوا عن الحكمة وتخلصوا من الفطنة وسيصبح الناس أحسن حالاً مائة مرة"(٤٠)

إن لاوتسى يطالب الحكيم الطاوى بأن يتخلى ببساطة عن حكمته، فوجود الحكمة مضاد لطبيعته بصورة مطلقة. لكن هذا التخلى لا يمكن أن يتم مباشرة، بل لابد من المرور بمرحلة وسطى يكون فيها الحكيم حكيماً أى يمارس الحكمة أى يتعلمها ويعلمها. إن الطاوية تعترف بدور الحكيم فى العالم، فلا تنفيه قبل أن يكون، بل تنتظر كينونته لتنقله بعد ذلك إلى حالة اللاشئ المقرونة بحالة اللافعل .

إن الإنسان الطاوى ينبغي أن يكــون بسيطاً فـى كـل شـئ، وهـو الـذى يعمل بلا فعل، أى أنــه ينتج مـا ينبغـى أن ينتجـه ويمضـى فـى هـدوء ودون ضوضاء أو ادعاء[٤١].

إن الطاوية ــ رغم ما سبق ـــ ليست فلسفة انسحابية كمـا يُظـن لأول وهلة؛ فالإنسان المثالى الفعـال لا يـزال حيـاً وموجـوداً فـى نظرهـم. كـل مـا هنالك أن عليه أن يتبع الفطرة. وبذلك يشبع فطرته. وإذا ما عاد الإنسان إلـى بساطته وفطرته سيصبح مثل الطفل وينسى وعيه بذاته، وبهذه الطريقة يدخل فى مجال الوحدة التى لا تتجزأ مع كل الخلائق ويحصـل بذلـك علـى الحريـة الشخصية المطلقة.[٤٢]

إن للطاويـة أيضـاً فلسفة سياسية تقوم علـى فلسفة المبـادئ السـابقة، فالحكم فن و"الممالك لا تحكم إلا بالحق لأن الأسـلحة لا تشـرع إلا بالبـاطل". إن لاؤتسى يطالب الحاكم بأن يقيـم حكمـه علـى العدل وليـس علـى اخضـاع الناس بالأسلحة لأنـه "كلمـا زاد فـى المملكـة الحظـر والتحريـم ازداد الشـعب فقراً، وكلما زاد عدد الأسلحة الحادة بيـن النـاس ازداد الإضطـراب فـى بيـت الحـاكم. وكلمـا زاد عـدد القوانيـن والتعليمـات زاد عــدد اللصــوص وقطــاع الطرق".[٤٣]

إن فلسفة الحكم عند لاؤتسى تقوم علــى أن لايفعـل الحـاكم شـيئاً، وفـى هذه الحالة سيقوم أفراد الشعب بما يجب عليهم فيتحسن الحال من تلقاء نفسه. إن على الحاكم أن يهدأ والشعب سيهتدى بنفسه إلى النظـام. إن علـى الحـاكم أن يكون قدوة فلا يمارس التجارة والجشع ولا يفرط فـى شـهواته، وسيصبح الشـعب مـن تلقـاء نفسـه غنيـا ويعـود إلـى الفطـرة السـليمة وإلــى الإعتـدال والنظام[٤٤].

إن لاؤتسى يحلم ببلد صغير المساحة. يسكنه شعب قليـل العـدد، يعتمد فى تحصيل أرزاقه على أقل القليل من الأدوات. ويكتفى بـالقليل مـن الـرزق لأنه يعلم أن الموت آت. ولذلـك فمـن الخـير أن يبقـى الإنسـان فـى بلـده وأن

لايهاجر إلى بلاد أخرى رغم وجود وسائل الانتقال إلى تلك البلاد البعيدة . إن الحياة الجميلة قوامها الطعام البسيط الشهى ، والمساكن البسيطة الآمنة، والثياب الجميلة. إن السعادة قوامها التمتع بكل ما هو جميل وبسيط فهذا هو ما يجلب الحياة السعيدة والفرحة الأكيدة(٤٥).

إن هذه إذن هى معالم المدينة المثالية عند لاؤتسى، وهى من البساطة بشكل يدعو إلى العجب؛ فبقدر ما فيها من دعوة محمودة إلى العودة إلى الطبيعة الأصيلة للإنسان وهى دعوة سيتردد صداها دائماً وفى كل العصور عند الكلبيين والرواقيين من فلاسفة اليونان، وعند روسو من فلاسفة القرن الثامن عشر، بل عند بعض فلاسفة العصر الحاضر من الداعين إلى الحفاظ على الحياة والبيئة الطبيعية للإنسان وعدم التكالب على ذلك التقدم التقنى الرهيب الذى دمره الإنسان الطبيعى وبيئته، أقول إنه بقدر ما فيها من دعوة محمودة إلى العودة إلى الفطرة الأولى للإنسان، بقدر ما فيها أيضاً من دعوة واضحة إلى تدمير معالم الحضارة الإنسانية وخاصة تلك المعالم المادية المتمثلة فى كل مظاهر التقدم العلمى والتقنى التى عانى الإنسان من أجل الوصول إليها ويحق له الاستمتاع بها والاستفادة منها!!

(٣) الفلسفة الهندية القديمة:

(أ) خصائص الفلسفة الهندية:

من المتفق عليه بين مؤرخى الحضارات الشرقية القديمة أن الهند أغزر بلاد الشرق القديم ابداعاً فى مجال الفكر الفلسفى. فالفلسفة الهندية ظهرت وتطورت فى ظل عدة مذاهب ومدارس فلسفية جعلت من عملية دراستها مسألة معقدة للغاية وذلك لتنوع هذه المذاهب وكثرة الكتابات والشخصيات التى تمثلها. ومع ذلك فإن ثمة خصائص معينة تمثل الروح الواحدة للفلسفة الهندية ومن أهم هذه الخصائص(٤٦) أن الفلسفة الهندية فلسفة روحية فى المقام الأول وذلك رغم وجود الإتجاه المادى فى هذه الفلسفة منذ ظهورها فيما يسمى بمرحلة الفيدا (بين عامى ٢٥٠٠ و ٦٠٠ ق.م) وخاصة

فى رج فيدا Rig Veda الذى بدأ فيه الشك فى وجود الآلهة والنظر إلى المادة على أنها كل شئ؛ فمنها وجدت كل الأشياء وإليها تعود[٤٧].ان الفلسفة الهندية تحاول التعرف على طبيعة الإنسان الروحية وتهتم بمصيره الروحى ومن ثم فقد ارتبطت هذه الفلسفة فى عمومها بالدين على اعتبار أن دافعهما واحد هو رسم الطريق الروحى للحياة وخلاص الإنسان فى علاقته بالعالم والكون.

وثانى خصائص هذه الفلسفة أنها تركز على ربط الفلسفة بالحياة؛ فالفلسفة الهندية ليست مجرد رياضة عقلية، بل تركز على العلاقة الوثيقة بين النظرية والواقع، بين العقيدة والحياة، فالحقيقة لدى الفيلسوف الهندى لا تقاس فقط بمدى ارتباطها بالواقع والعمل، بل هى المرشد الوحيد للعمل والقائد الذى يقود الإنسان الذى يفتش عن طريق الخلاص.

وتتصف الفلسفة الهندية أيضاً بأنها بحث باطنى عن الذات الإنسانية بمعنى أنها تنظر إلى حياة الإنسان الداخلية وباطنه الروحى أكثر من اهتمامه بالعالم الخارجى والطبيعة المادية والعلم المادى. وهذا الإهتمام بالباطن يقود إلى خاصية أخرى فى الفلسفة الهندية وهى أنها فلسفة مثالية فى المقام الأول؛ فمعظم فلاسفة الهند مثاليين بشكل أو بآخر. ورغم وجود النزعة المادية التى أشرنا إليها فيما سبق إلا أن هذه المادية لم تستطع التغلب على المثالية، بل إن المثالية هى التى تغلبت وأضحت هى النظرة الوحيدة الممكنة للعالم فى الفلسفة الهندية.

وقد اعتمدت الفلسفة الهندية فى عمومها على الحدس كوسيلة وحيدة للمعرفة على الرغم من أنها تعتمد على العقل أيضاً، لكن العقل والمعرفة العقلية لا يكفيان، إذ لابد من الرؤيا الحدسية لموضوع المعرفة حتى تتوحد معه الذات العارفة . إن كل المناهج المعرفية فى الفلسفة الهندية فيما عدا المنهج المادى تتجه إلى الإعتقاد فى وجود طريقة عليا لمعرفة الحقيقة، طريقة أسمى من العقل؛ فالعقل يمكنه أن يشير إلى الحقيقة لكنه لا يستطيع أن يكتشفها أو يصل إليها والحدس هو الوسيلة الوحيدة لإدراك المطلق والحقيقة المطلقة.

وتختص الفلسفة الهندية بميزة أخرى هى احترام التراث القديم والمراجع القديمة، فاحترام الهنود الشديد لمفكريهم الأقدمين ينبع من اعتقادهم بأن الذين يعرفون فعلاً الحقيقة هم الذين استطاعوا تحقيقها فى حياتهم.

وأخيراً فإن الفلسفة الهندية تهتم بالأسطورة باعتبارها ضرورية وملائمة للروح الهندية. ومن هنا كان ايمان الإنسان الهندى كما ظهر ذلك فى رج فيدا بأن "الله واحد رغم أن الناس يدعونه بأسماء مختلفة". وتتصف الفلسفة الهندية بتقريبها الفعلى بين المظاهر المختلفة للتجربة والحقيقة، فالدين والفلسفة، والمعرفة والسلوك، والحدس والعقل. والإنسان والطبيعة، والله والإنسان، والظاهر والخفى تنسجم كلها من خلال الميل "التجميعى" للعقل الهندى إن النصوص الأساسية للفلسفة الهندية لا تهتم بمظهر واحد للتجربة والحقيقة. بل تهتم بمحتوى الدائرة الفلسفية كلها، فالميتافيزيقا ونظرية المعرفة، والأخلاق، والدين، وعلم النفس، والواقع والقيم لا ينفصل أحدها عن الآخر. بل إن الفكر يتعامل معها فى وحدتها الطبيعية كمظاهر لحياة واحدة فريدة وحقيقة واحدة. وهذا ما يميز الفلسفة الهندية عن الفلسفة الغربية التى تميل إلى الرؤية التحليلية.

(ب) الفلسفة فى الأوبانيشاد:

وربما يكون خير تعبير عن الفلسفة الهندية قد ورد فى "الأوبانيشاد" أهم الكتب المقدسة فى الفلسفة الهندية. والأوبانيشاد هى الأجزاء الختامية للفيدا وأساس فلسفة الفيدا. وهى على حد تعبير ماكس مولر M. Muller " منهاج وصل فيه التأمل الفلسفى الإنسانى قمته العليا(٤٨)" وقد سيطرت الأوبانيشاد على فلسفة وديانة الهند لمدة ثلاثة آلاف سنة تقريباً. وأصل كلمة أوبانيشاد من "أوبا" التى تعنى قريب و "نى" التى تعنى أسفل، و "شاد" التى تعنى يجلس ؛ إذ كانت جماعات التلاميذ يجلسون قرب معلمهم ليتعلموا عنه الحقيقة التى تقضى على الجهل. والحقيقة أنه لا توجد أوبانيشاد واحدة بل يوجد ما لايقل عن مائتين منها. وان كان عدد أشهرها عشرة فقط، علق عليها واهتم بها سامكارا وهو أعظم فيلسوف فيدانتى. ويصعب تحديد تاريخ

الأوبانيشاد وان كان يرجح أن أقدمها يعود إلى القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد(٤٩).

ترتكز تعاليم الأوبانيشاد على تأكيد وجود الإله الواحد الذى تعتبر جميع آلهة الفيدا مظهراً له. "لأننا نخاف ممن تحترق النار لأجله، وممن تشع الشمس لأجله، ونخاف ممن تقوم الرياح والغيوم والموت بواجباتها لأجله"(٥٠).إن هذا الإله هو الكائن الأعلى وهو الحقيقة الوحيدة القائمة بذاتها وهو لا يعد ولا يوصف بالرموز العضوية أو بالأوصاف المنطقية، فهو "الذى لا يُرى ولا يوضع فى اليد، وهو بدون عائلة وبدون قبيلة، بدون نظر أو سمع، بدون يد أو قدم، هو أبدى موجود فى كل مكان، حاضر فى كل زمان، كثير الذكاء، هو الذى لا يفنى الذى يدركه الحكيم ويعلم أنه أصل الموجودات"(٥١).

وتميز الأوبانيشاد بين هذا الإله الذى هو براهمان بذاته الذى يتعالى على الظهور والإدراك، وبين براهمان فى الكون الذى يتحقق فى الكون وفينا.

وبالنسبة للحياة الأخلاقية للإنسان تشدد الأوبانيشاد على التمييز بين الطريقة الأنانية الضيقة والجاهلة التى يهتم الإنسان فيها بتحقيق الكفاية المؤقتة، وبين طريق الحكمة التى تقود إلى الحكمة الأبدية إن "الفضيلة واللذة تأتيان إلى الإنسان. واذ يعالجهما، فإن الحكيم يميز بينهما. والإنسان الحكيم يختار الفضيلة، أما الجاهل فإنه يختار اللذة"؛ إن اللذة والفضيلة متباعدتان، وكذلك الجهل والمعرفة" والحكيم يرغب فى المعرفة ولا يهتم كثيراً بالرغبات(٥٢).

أما الطريق الذى ترسمه الأوبانيشاد أمام الفرد للوصول إلى الحقيقة، فهو طريق طويل يبدأ بالتهيؤ الأخلاقى اللازم إذ " لا يستطيع أحد أن يصل إلى الروح بدون جلد ونظام" ، وعلى الإنسان حتى يرى الروح أن يصبح " هادئاً مسيطراً على نفسه. ساكناً يتحمل بصبر، وقانعاً "(٥٣).

إن الهدف من هذا التهيؤ الأخلاقى الذى جوهره هجران الأنانية الفردية والصلاة للإله وتقديم القرابين إنما هو الوصول إلى حالة سماوية من الغبطة والسرور أو ولادة جديدة فىعالم جديد.

إن الإنسان إذا ما تحرر من الوجود المادى (كارما) استطاع أن يصل إلى الخلاص (موكسا)، ونجح فى الإتحاد بالكائن الأعلى ذلك الذى لا يدرك ولا يعرف إلا من خلال اليقظة الروحية الكاملة. فعندما تتحرر كل الرغبات التى تسكن قلب الإنسان، يصبح الفانى خالدا. عندئذ يصل إلى براهمان" ، وعندما تقطع كل عقد القلب هنا على الأرض، يصبح الفانى خالداً ..." إننا لاندركه أبداً بالكلام أو بالفعل أو بالنظر. وكيف يمكن ادراكه إلا بقولنا أنه موجود "[٥٤].

إن المعرفة بالإله لا تكون إلا لأصحاب الرؤى الكاملة الذين أخذوا أنفسهم منذ البداية بالصبر والزهد والورع؛ فالروح لا تتحقق عند من يعوزه الصبر، ولا عند من لاهدف له، ومن خلال التفكير الخاطئ للتقشف" بل " يصل إليه أصحاب الرؤى الذى يقتنعون بالمعرفة كسبيل. الذين هم ذوات كاملة، أحرار من الإنفعال وهادئون. ويصل إليه .. هؤلاء الحكماء ذوو النفوس الورعة ويدخلون إلى الكل ذاته"[٥٥].

(جـ) بوذا والفلسفة البوذية :

ولقد اعتنق بوذا ــ أشهر فلاسفة الهند وزعيم واحدة من أكبر الديانات العالمية منذ القرن السادس قبل الميلاد وحتى الآن ــ بعض الأفكار التى وردت فى الأوبانيشاد وأكسبها روحاً جديدة تتفق مع الأحوال الجديدة للحياة وللفكر الذى ارتضاه لنفسه ولأتباعه.

عاش بوذا فيما بين عامى ٥٦٠ أو ٥٦٧ و ٤٨٠ قبل الميلاد تقريباً[٥٦]،عاش حياة تتشابه ملامحها كثيراً مع ملامح حياة زعماء الديانات الكبرى فى العالم، فقد صورت حياته بصورة أسطورية فيها من الخيال الكثير بلا شك! لكنها على أية حال حياة مفكر ومصلح وقف بعد طفولته

وشبابه موقفاً فلسفياً جديراً بالإعتبار حيث تساءل بعد أن هجر حياة الرغد والرفاهية إلى حياة التقشف والزهد عن حقيقة الوجود[٥٧]، وتحولت حياته بعد ذلك تحولاً تاماً حيث اكتشف أن حقيقة الوجود إنما تكمن فى الألم، فكل وجود فى حقيقته إنما هو ألم، وأن من المهم فى أى حياة إنما هو التخلص من الألم، وهذا التخلص من الألم لا يكون إلا بسلوك طريق المعرفة والاستنارة.

وهذا مأخذ بوذا على عاتقه تعليمه لتلاميذه ومريديه، إنها الفلسفة البوذية الإنسانية التى تقوم على ادراك حقيقة الوجود فى كلمة واحدة هى "الألم " فبوذا يرى أن الولادة ألم، الشيخوخة ألم، المرض ألم ، الإتحاد بما لانحب ألم، الإنفصال عما نحب ألم. عدم الوصول إلى ما نرغب ألم.

أما حقيقة الألم فهى الظمأ الذى يقود إلى ولادة جديدة، متصلة بالفرح وبالرغبة، ظمأ للذة، ظمأ للصيرورة، ظمأ للزائل!

وإذا ما أردنا أن نتجاوز الألم وأن نتخلص منه، فليس أمامنا إلا أن نتجاوز ذلك الظمأ بإبادة كل اشتهاء إبادة تامة، مما يفسح المجال أمام هذا الظمأ بأن يتركنا ويمضى فى سبيله وينصرف عنا،فنتجرد منه.

والطريق الصحيح الذى يقودنا إلى تجاوز الألم إنما هو طريق طويل ذو ثمانية مسالك أو شُعب هى: الإعتقاد الصحيح، القرار الصحيح، الكلام الصحيح ، الأفعال الصحيحة، الحياة الصحيحة، التطبيق الصحيح، الأفكار الصحيحة، التأمل الصحيح.[٥٨]

إن تلك المبادئ كانت أول ما توصل إليه بوذا من تأملاته ولقنه لأول تلاميذه وحوارييه حينما قال لهم: " أيها الرهبان هناك حدان متناقضان يجب أن يبتعد عنهما الذين تخلو عن حياة الدنيا؛ الأول هو الإنسياق فى الملذات وهذا أمر سافل وعقيم، والثانى هو طريق التقشف واماتة الجسد وهذا أمر مؤلم و عقيم أيضاً .

ودون أن أترك لنفسى العنان وراء أى من هذين الطريقين؛ فقد وجدت بعد تفكير طويل طريقاً وسطاً يفتح العيون ويوقد العقل ويقود للراحة والمعرفة والإشراق والنرفانا إنه طريق طويل ذو ثمانية مسالك هى: عقل مستقيم، وحزم، وقول، وعمل ، وحياة ، وجهد، وتفكير وتأمل".[٥٩]

إن من يبلغ المعرفة عبر هذا الطريق يتحرر من الألم وفى ذات الوقت يتحرر من الولادات المتكررة على هذه الأرض (أى من التناسخ)، ويعيش حياة السكينة الدائمة (النرفانا).

وحينما سئل بوذا عن الحيوات السابقة (التناسخ) قال إن الإنسان مركب من جسم وروح، يفنى الجسم فقط بينما تبقى النفس ويطول عمرها وتعيش فى كثير من الأجساد متعذبة هائمة على الأرض حتى تصفو وتنقى وعندئذ ترتفع إلى النرفانا.[٦٠] وحينما سئل عن "النرفانا" ؟ قال " لايهم معرفة ماهى. إن مهمة الإنسان هى بلوغ الكمال حتى تتخلص روحه من حياة الأرض وتكون قادرة على اجتياز عتبة النرفانا.[٦١]

ورغم أن بوذا لم يجب بصراحة عما هى النرفانا، إلا أنها ببساطة هى فقدان الإحساس بالأنا والآخر، هى فقدان الثنائية، وهى ليست كونا ولافسادا. وهى مما يتعذر معرفته فى العالم بوسائل العالم. ولذلك فليست موضوع بحث بل هى موضوع اليقين الأخير عند بوذا اذ "يوجد خارج الولادة والصيرورة وخارج العمل وخارج الأشكال، شئ بدونه لا يوجد أى مخرج". "هناك محل ليس فيه أرض ولا ماء ولا هواء ولا نور ولا مكان، ولا عقل ولا أى شئ من الأشياء .. ليس فيه أحساس ولا توقف ولا تقدم .. إنه نهاية العذاب" [٦٢].

إن حديث بوذا عن النرفانا والطريق إلى تحقيقها بوأد الألم والتخلص منه ومن مسبباته قد يلفت انتباهنا إلى أنه ركز فى فلسفته على الإنسان وعلى رسم طريق الخلاص أمامه، وهذا حق، لأن البوذية كانت فى واقع الأمر مع الإنسان ضد من يجعلونه ريشة فى مهب الريح؛ فقد كان البراهمة فى عصر

بوذا نفسه يرون أن على الإنسان نفسه أن يلقى بأثقاله على عاتق القدر وأن يستسلم له. ولكن بوذا حاول تحرير الإنسان من هذا الوهم قائلاً " إن رجل الشهوات هو عبد لشهواته" وأن أعمالنا هى التى تنتج الخير والشر" [٦٣] كما صرح فى مواقف عديدة بأن الإنسان يملك زمام نفسه ويستطيع العروج بها إلى أعلى مراتب الكمال ليمنحها مركزا مرموقاً. كما أنه يستطيع أن يهوى بها ليصبح شيطاناً أو حتى معلماً للشياطين. فالإنسان من هذا المنظور البوذى يستطيع أن يكتسب كل فضيلة وأن يخدم مجتمعه وأن يجعل نفسه مستنيراً، مرشداً، خالداً، شبه إله بل وإلها لها. وهاهى التعاليم البوذية المقدسة تقول " من لا ينهض متى يحين وقت نهوضه على رغم قوته وبأسه وشدته يمتلئ بالخمول. ومن يكون ضعيف الإرادة والفكر لا يجد طريق الحكمة لأنه خامل وكسول"[٦٤].

وتظهر القيمة الحقيقية التى يوليها بوذا للإنسان فى رفضه للنظام الطبقى الصارم الذى كان سائداً من قبل لدى البراهميين، فقد كانوا يرون أن الناس طبقات ثلاث هى: طبقة البراهمة وهم رجال الدين الذين خلقهم الإله من عينيه، وطبقة الملوك والحكام والموظفين والتجار والأعيان الأثرياء (كشاتريا) وقد خلقوا من ثديى البراهما، وطبقة المنبوذين (السودرا) وهم عامة الناس المخلوقين من قدمى براهما.

أما بوذا فقد رفض هذا التقسيم الطبقى قائلاً " ليس المنبوذ منبوذا بالولادة، وليس البراهمى براهميا بالولادة بل بالأعمال"[٦٥].

تلك بعض مبادئ الفلسفة البوذية التى تطورت فيما بعد وتحولت إلى ديانة تشعبت فيها الفرق وكثرت التفسيرات والتأويلات لدرجة أن تكونت أربع مدارس فلسفية دينية تجمعها "الهينايانا" والمهايانا"[٦٦] أشهر التيارات البوذية منذ ما قبل الميلاد وحتى الآن.

(٤) الفلسفة الفارسية القديمة:

(أ) الصورة العامة للفلسفة الفارسية:

تعد إيران موطن الفرس القدامى أرضاً للقاء الحضـارى بحكم موقعها الجغرافى الذى جعل أهلها يخضعون لتأثيرات فكرية متبادلة خاصة من جانب الهند والصين[٧٦]. وقد تكشف هذا من التشابه بين العقائد الدينية لدى قدامى الهنود والفرس، فقد ذهب بعض العلماء إلى أن الإله " أهورا مازدا" وهو المعبود الأول عند الفرس قد أخذ اسمه من أحد الآلهة الهندية العتيقة.[٦٨]

وقد تميزت العقيدة الدينية ـ الفلسفية لدى الفرس بوجود مستويين لها؛ العقيدة الشعبية التى كانت تسمح بعبادة العناصر الأربعة: النار ممثلة فى الشمس والقمر، والهواء والماء والتراب، كما كانت تقدس كل مظاهر الطبيعة لدرجة أنها كانت فى أول أمرها تأمر بالتضحية بأفراد بنى الإنسان للتقرب إلى الآلهة ثم استبدلت ذلك فيما بعد بالتضحية ببعض الحيوانات كالثيران والكباش.

أما المستوى الثانى فتمثله عقيدة الخاصة على نحو ما كان الحال عند المصريين القدماء؛ إذ كشفت الآثار الملكية أن الملوك كانوا إلى جانب إيمانهم ببعض الآلهة الشعبية كانوا يضعون فوقها جميعاً الإله " أهورا مازدا". ومن الطريف أنهم نظروا إلى هذا الإله على أنه إله غير مرئى وليس له معبد خاص، وانما كانت جميع الأرض بمثابة معابد له.[٦٩]

(ب) زرادشت والزرادشتية:

لقد ظلت تلك العقيدة السابقة قائمة ولها كهنتها وسحرتها إلى أن جاء زرادشت وبشر بعقيدته الجديدة.

وقد أحاط الغموض أحداث حياة زرادشت التى تروى عادة كأسطورة اختفت فيها إلى حد كبير معالم شخصية زرادشت نفسه. فمنذ البداية لا

يستطيع أحد تحديد التاريخ الحقيقى لمولده أو لوفاته؛ فالمؤرخون اليونان واللاتين يرجعون تاريخ مولده إلى أقدم الأزمنة فنجد مثلاً أن بلينوس يؤكد معتمداً فى ذلك على أرسطو أن زرادشت كان على قيد الحياة قبل وفاة أفلاطون بستة آلاف سنة، بينما يرى بلوتارخ أنه كان يعيش قبل حرب طروادة بخمسة آلاف عام(٧٠). بينما نجد بيرسوس المؤرخ البابلى الذى عاش فى القرن الرابع قبل الميلاد قد تمسك بالرأى القائل بأنه قد عاش حوالى عام ٢٠٠٠ قبل الميلاد.(٧١) وهناك من يرون أنه عاش فيما بين القرن العاشر والقرن الثامن قبل الميلاد(٧٢).

وبين كل تلك الروايات المتضاربة اتفق فى النهاية على أن يؤرخ له بصورة تقليدية بأنه قد عاش فيما بين عامى ٦٦٠ و ٥٨٣ قبل الميلاد.(٧٣)

أما قصة حياته وأحداثها فقد رويت فى جميع المصادر بنفس الطريقة الأسطورية التى تصوره فى صورة غير الصورة التى عهدناها عن الكائنات البشرية حيث تلقفته عناية الآلهة منذ حمل أمه به وحتى مولده وصباه وتلقيه الوحى وحمته فى كل الأحوال من تربص آلهة الشر به ومن مؤامرات أعدائه.(٧٤)

وعلى كل حال فإن ما يعنينا هو التساؤل عن التعاليم الزرادشتية ومصدرها!! أما مصدرها فهو كتاب "الزند أفستا" Zend - Avesta وهو الكتاب المقدس لدى الزرادشتيين، وقد اصطلح على ترجمة Avesta بالأبستاق فى العربية.(٧٥) وقد فقدت النصوص الأصلية لهذا الكتاب بعد غزو الاسكندر لفارس عام ٣٣٠ ق.م ثم أعيد تجميع ما تبقى منها فى أذهان الناس وتم تدوينه مجمعاً فى حوالى القرن الخامس الميلادى.(٧٦)

أما التعاليم الزرادشتية فأهمها هو تصور زرادشت للإله "أهورا مازدا" الذى وحد زرادشت بينه وبين الخير توحيداً جعلهما اسمين لمسمى واحد فسبق أفلاطون إلى هذا المزج الفلسفى والأخلاقى العظيم (٧٧).إن أهورا مازدا هو الإله الأوحد عند زرادشت؛ وهو وحده الذى لم يولد ولن يموت، وهو

علة العلل وليس له علة، وهو المصدر الأول لجميع الموجودات، وهو روح الأرواح لا يُرى ولا يُنظر رغم وجوده فى كل مكان. إنه يعلم الماضى والحاضر والمستقبل، وهو وحده العالم بكل شئ ، يعلم الغيب ودخائل النفوس ولا يخفى عليه سر من الأسرار وهو القادر على كل شئ رغم مناهضة الشيطان له. أنه خالق الخلق كله والملائكة الأبرار كما خلق الجنة والنار والشمس المشرقة والقمر المنير والنجوم اللامعة والماء والأرض والشجر والدواب والمعادن والناس أجمعين. فهو أب الإنسان وخالقه وهو الذى شرفه على كافة المخلوقات بالعقل والبصيرة. ومن ثم فعلى الإنسان أن يعبد خالقه ويطيعه باعتباره منبع كل خير ومصدر كل مجد ونور وسعادة، وهو الواهب المعطى الذى يريد الخير دائماً ولا يفكر فى الشر أبداً. (٧٨)

وعلى العكس من هذا الإله الواحد الرحيم الخير الخالق أهورا مازدا، يأتى أهريمان" Ahriman الشيطان مصدر كل شرور العالم، فهو المسئول عن الأمراض والموت والتهم والغضب، وكما أن لأهورا مازدا ملائكة أبرار أطهار يساعدونه فى نشر الخير والسلام فى العالم، فكذلك لأهريمان حشود من الأرواح الشريرة الشيطانية التى تساعده فى نشر الفوضى والشر فى العالم(٧٩).

وبما أن تاريخ العالم سيكون هو تاريخ الصراع بين الإله (أهورا مازدا) والشيطان (أهريمان)، فإن على الإنسان أن يختار بين أن يفعل الخير ويتوجه بقلبه وبعقله وبأعماله إلى الإله الخير، أو يتجه إلى تلك الديانة الزائفة ويتبع الشيطان فى كل تصرفاته. وبحسب اختياره ـــ فى نظر زاردشت ـ يكون مصيره؛ وقد أدرك الحكيم بثاقب بصيرته إن خيار الناس لا ينالون عادة ما يستحقون من حسن الجزاء فى هذه الحياة الدنيا فتحدث فى " الأبستاق " عما سيلقونه من مصير حسن فى الحياة الأخرى. "فسوف تبتهج نفوس الخيرين فى الحياة الثانية الخالدة. كما سيعذب الكاذبون إلى الأبد". والمؤمن هو الذى يتطلع دائماً إلى مملكة العدل السماوية حيث يعمل الإله على تعويضه عما فاته فى حياته الدنيا من لذة وهناء.

فزرادشت يؤمن إذن بمبدأ الثواب والعقاب الأخروى، كما يؤمن بأن هذا العالم الدنيوى متصل بالعالم الآخر بجسر يسمى " جسر الإنفصال" الذى يمر عليه الأشرار فيرتجفون ويرتعدون من الفزع والخوف مما سيلاقونه من عذاب فى جهنم مأوى الأشرار والكذابين، بينما يمر عليه الأبرار الصالحون المؤمنون وهم مطمئنون إلى مصيرهم الحسن الذى ينتظرهم حيث يستقبلهم أهورا مازدا بعد أن يمروا فى وسط العمل الصالح والقول الخير والأفكار الطيبة، ويستمتعون فى كنفه بالسعادة الأبدية.(٨٠)

وفى إطار هذه الرؤية الدينية، الفلسفية للإله والمصير الإنسانى يؤمن زرادشت وأتباعه بضرورة أن يحيا الناس حياة اجتماعية مرحة معتدلة يتسق فيها القول مع الفعل، والفكر مع العمل " فالعمل هو ملح الحياة، لكن خلق الشخصية لا يعبر عنه فقط فيما يفعل المرء أو يقوله رجلاً كان أو امرأة، بل بأفكارهما. ولابد للناس أن يقهروا بقولهم الشكوك والرغبات السيئة، وأن يقهروا الجشع بالرضا، والغضب بالصفاء والسكينة، والحسد بالإحسان والصدقات، والحاجة باليقظة والنزاع بالسلام، والكذب بالصدق".(٨١)

لقد نجح زرادشت إلى حد كبير فى تنقية العقيدة التقليدية لأبناء وطنه بما قدمه لهم من تأملات ثاقبة حول واحدية الإله وخيريته واستبعاد ألوهية الشر والتركيز على أن الشر مصدره الشيطان، وأن ثمة حياة أخرى سيلقى فيها الإنسان الثواب أو العقاب جزاء ما صنعته يداه. وهذه هى نفس المهمة التى حاولها أفلاطون بعد ذلك فى فلسفته الداعية إلى ألوهية " الخير" وخلود النفس. والحقيقة أنه لا يمكن لأحد أن ينكر تأثير زرادشت على أفلاطون وفلسفته خاصة أنه ذكره بالإسم فى محاورة "القبيادس " ووصفه بأنه كان عميق الفكر بعيد النظر(٨٢). وقد كان هنرى كوربان على حق فى قوله " إن زرادشت كان هو القائم على ذلك التداخل الحضارى المميز للعهد المتأخر من العصور القديمة، مما يؤيد النظرة القائلة بأن اللاهوت النظرى الأفلاطونى يعد امتداداً لزرادشت".(٨٣)

(٥) الفلسفة البابلية القديمة:

تعود الحضارة البابلية فى بلاد ما بين النهرين إلى الألف الثالثة قبل الميلاد. حيث كانت أولى الحضارات العظيمة فى هذه المنطقة هى حضارة السومريين ورغم أن السومريين لم يستطيعوا أن يخلقوا لأنفسهم فلسفة منظمة بالمعنى المعروف، إلا أنهم شغلوا بتأمل الكون وتساءلوا عن طبيعته وأصله. ويرى صمويل كريمر – وهو واحد من أكبر المتخصصين فى الدراسات السومرية – البابلية القديمة – أنه من الطبيعى أن نفترض أنه قد ظهر فى غضون الألف الثالثة قبل الميلاد طائفة من المفكرين السومريين الذين حاولوا أن يصلوا إلى اجابات مرضية عن المسائل التى أثارتها تأملاتهم فى الكون وأصل الأشياء. وقد نجحوا فى تقديم بعض الآراء والعقائد فى أصل العالم والإلهيات اتسمت – على حد تعبيره – بقدر عظيم من الإقناع العقلى.[٨٤]

ولقد أخذ عنهم البابليون والآشوريون هذا الميراث الثقافى الحضارى؛ أو نقلوا عنهم الكتابة بالخط المسمارى. كما نقلوا عنهم كنوزاً ثمينة من أدبهم وديانتهم وأساطيرهم وتشريعاتهم.[٨٥] وطوروا كل ذلك ومن هذا الميراث الحضارى الكبير ازدهرت الحضارة البابلية التى يؤرخ لعصرها الأول فيما بين عامى ١٨٨٠ - ١٥٩٥ قبل الميلاد. ذلك العصر الذى شهد نهضة بابل الكبرى فى مجالات السياسة والإقتصاد والفكر والتشريع[٨٦]. وإلى هذا العصر بالتحديد نعود لنرى أهم معالم الفكر البابلى وخاصة تلك التى أثرت إلى حد كبير فى بلورة بعض معالم الفكر اليونانى القديم قبل وبعد ظهور الفلسفة عند اليونان.

(أ) أصل الكون وفلسفة نشأة الوجود والعالم:

إن النصوص السومرية القديمة التى تشير إلى أن السومريين القدامى قد بلوروا مواقفهم من مسألة أصل الوجود وخلق الأشياء على الوجه الآتى:

(١) فى البدء كان "البحر الأول" الذى وجد منذ الأزل.

(٢) أن هذا البحر قد ولد "الجبل الكونى" المؤلف من السماء والأرض متحدتين.

(٣) بمقتضى تصورهم للآلهة على هيئة البشر ـ وهذا أمر كان شائعاً فى الحضارات الشرقية القديمة ـ كان الإله "آن" (أى السماء) مذكراً ، والإله "كى" (أى الأرض) كانت الأنثى. ومن اتحادهما ولد الإله "أنليل" (أى الهواء).

(٤) فصل الإله انليل (أى الهواء) السماء عن الأرض. واذا كان أبوه الإله "آن" قد اختص بالسماء، فإنه (أى انليل) قد أخذ أمه الأرض، وهيأ اتحاده بأمه الأرض المسرح لتنظيم الكون أى خلق الإنسان والحيوان والنبات وتأسيس المدينة[٨٧].

أما عن أساليب الخلق التى اتبعتها تلك الآلهة الخالقة فقد وضع الفلاسفة السومريون مبدأ صار عقيدة سائدة فى جميع الشرق الأدنى وهو مبدأ القوة الخالقة للكلمة الإلهية. فبموجب هذا المبدأ كان كل ما ينبغى للإله الخالق أن يفعله هو أن يصمم الخطط ويقول "الكلمة" وينطق بالإسم اسم الشئ المراد خلقه فيتم الخلق.[٨٨] والحقيقة أن هذا المبدأ ربما يكون مأخوذاً عن الأصول القديمة للمذهب المنفى فى أصل الخلق وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة[٨٩]. وان كان المعروف أن هذا المذهب المنفى قد عبرت عنه لوحة شباكا التى يرجع تاريخها إلى نهاية القرن الثامن قبل الميلاد.[٩٠] ومن ثم تكون الأسطورة السومرية أقدم رغم أننا لا نعرف على وجه الدقة تاريخها، كما لا نعرف التاريخ الدقيق الذى ظهرت فيه أصول المذهب المنفى الذى عبرت عنه تلك اللوحة.

على كل حال فقد انتفع البابليون بالنصوص السومرية فى نشأة الوجود وقصة الخلق، وقدموا نظرية شبيهة بالنظرية السومرية حيث ردت النظرية البابلية أصل الأشياء إلى ماء أزلى (اختلط عذبه بمالحه، ومثل العذوبة فيه "آبو " وهو مذكر، ومثلت الملوحة منه "تيامة" وهى أنثى. وقالوا معبرين عن ذلك " حينما فى العلا لم يكن للسماء ذكر، وفى الدنا لم يكن للأرض اسم، ولكم يكن من شئ غير آبو والدهم وتيامة أمهم" وافترضت النظرية نشأة أجيال الأرباب فى جوف ماء البحر (تيامة) جيلا بعد جيل. وكان كل جيل منهم يفوق من سبقه حتى انعقدت ألوية الحكمة بينهم للإله "إيا" EA الذى كان محبوباً من البشر ومن رفاقه من الآلهة فى آن واحد. وكان ابنه مردوخ أومردوك Marduk الذى فاقت قدرته كل الحدود هو الذى عهد إليه بالرئاسة رئاسة مجمع الآلهة عند البابليين عندما كانت بابل هى مركز الدولة القومية التى سيطرت على معظم بلاد ما بين النهرين. وقد توسع البابليون فيما روته الأساطير السومرية القديمة عن خلق الإنسان وعلاقته بأربابه فى بداية الخلق والنشأة مما يضيق المجال بذكره هنا.[٩١]

إن المهم فى كل ذلك هو أن نلاحظ كيف قدم السومريون والبابليون رؤيتهم حول نشأة الوجود من الماء، ونلاحظ كذلك مدى تشابه هذه الرؤية مع الرؤية المصرية القديمة حول نفس الموضوع، حيث يقرر المفكر المصرى القديم أن الإله "آتوم" قد أوجد نفسه بنفسه من المياه وبدأ خلق الكون من المادة بأن استولد نفسه أول زوج من الآلهة وهما "شو" و" تفنوت" (أى الهواء والرطوبة) وعنهما ولد "جب" و "نوت" (أى السماء والأرض) وبقية الأرباب.[٩٢]

إن كل ذلك يؤكد بما لا يدع مجالا لشك أن المفكر الشرقى القديم سواء كان مصرياً أو بابليا هو أول من أعلن فى تأملاته أن أصل العالم هو الماء، وأنه عن الماء بمساعدة الإله الخالق (أيا كان اسمه) كان كل شئ حى وكانت كل الكائنات.

(ب) ملحمة جلجامش وفلسفة الحياة والموت:

تعتبر ملحمة جلجامش من عيون الأدب الشرقى القديم، وهى خير نص يصورلنا الفكر العراقى القديم سواء فى عصر الحضارة السومرية أو البابلية أو الأشورية فعلى الرغم من أن أقدم نسخة وصلتنا من هذه الملحمة تعود إلى العصر البابلى (فيما بين عامى ١٩٥٠ – ١٥٥٠ قبل الميلاد) ـــ إلا أن بعض الآراء تقول باحتمال تدوينها فى العصر الأكادى وبالذات فيما بين عامى ٢٣٢٥ و ٢٢٦٩ قبل الميلاد أو بعد ذلك بقليل. [٩٣]

لقد عبرت هذه الملحمة عن رأى العراقى القديم فى العالم والحياة. فهو يؤمن بأن الإنسان إنما خلق من أجل غرض واحد فقط هو عبادة الآلهة وخدمتها. وحينما يتوفر له وقت التأمل يجد أن الحياة عبث وأن الموت قادم لا محالة، وهو لا يعرف المصير الذى ينتظره ومن ثم ينتابه الشك والالتباس حول حقيقة الحياة وحقيقة الموت.

إن الإنسان العراقى قد انتابه الخوف والقلق ازاء العالم الآخر وهذا عكس ما كان لدى الإنسان المصرى القديم الذى كان لرأيه الثابت حول الحياة والموت أثره فى ايمانه باستمرار الحياة للإنسان بعد الموت (أى ايمانه بالخلود). أما بالنسبة للإنسان العراقى القديم فإن الحياة قلق وعمل وهمّ وسيعقبها الموت الذى جعلته الآلهة حظا للإنسان وحده دون الآلهة.[٩٤]

وقد عبرت ملحمة جلجامش عن كل ذلك حيث صورت الصراع بين الإنسان والموت، وضرورة قبول الإنسان لهذه الحقيقة المرة الظالمة ـ حقيقة الموت. إنه الرحيل إلى عالم الظلام القاتم. لقد نظر الإنسان العراقى القديم حوله فى بيئته وحياته اليومية فلم يجد ما يجعله يثق بالآلهة كما كان يفعل المصرى القديم؛ فصيفه طويل شديد الحرارة وربيعه كثير العواصف والزوابع الرملية المؤذية المؤلمة، أما الشتاء فكثير المطر لدرجة تخرب الأرض والديار فكان الاستنتاج الذى استنتجه بأن الأرباب التى لم تسعده فى حياته لا يمكنها أن تلتفت إليه بعين العطف والعقل والرعاية بعد موته. لذلك

كانت فكرة الإنسان عن الموت وعن العالم الآخر فكرة سوداء قاتمة[٩٥]. وعلى ذلك كان صراعه مع الموت وخوفه منه يجعله يلتمس في الحياة كل لذة ممكنة، وهذا يبدو في استماع جلجامش في الملحمة لنصيحة صاحبة الحانة التي قالت له:

جلجامش، إلى أين تندفع مسرعاً ؟

إن الحياة التي تبحث عنها لن تجدها.

لأن الآلهة التي خلقت البشر حكمت على الناس بالموت

واحتفظت لنفسها بالحياة أما أنت يا جلجامش. فاملأ بطنك

وكن سعيداً بالنهار والليل

وتمتع باللذة كل يوم

ارقص وابتهج ليل نهار

ارتد الملابس النظيفة

اغسل رأسك واستحم في الماء

تأمل الصغير الذي يمسك يدك

واسعد زوجتك على صدرك.[٩٦]

فمن الواضح لقارئ هذا النص أنه يعبر عن فلسفة الرضا بالواقع وبالحياة التي ينبغي للإنسان أن يلتمس فيها كل المباهج الممكنة دون أن يفكر فيما عدا ذلك. إنها فلسفة تردد صداها لدى كل فلاسفة الشك الغربيين منذ بيرون (٣٦٠ ـ ٢٧٠ق.م) وحتى مونتاني (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢م).[٩٧]

إن الناظر المدقق في ملحمة جلجامش يجد فيها ـ كما يؤكد جاردوي ـ الأصل الآسيوي للفكر اليوناني[٩٨]؛ فقد سبقت الالياذة بألف وخمسمائة عام تقريباً. كما أن هناك تشابها وتماثلاً بينها وبين الأوذيسة[٩٩] والمعروف أن

الإلياذة والأوذيسة قد أثرا أبلغ تأثير فى الحياة اليونانية وفى الإنسان اليونـانى وبالتالى فقد أسهمتا فى ظهور الفلسفة عند اليونان عبر التـأثر بهـذه الملحمـة البابلية الشهيرة.

إن التراث الفلسفى لبـابل القديمـة لا يتوقـف عنـد هذين المثـالين وانمـا هناك من النصوص الأخرى التى تعبر عن الفكر البابلى وموقف الإنسان من الطبيعة والحياة والألوهية مثل (لدلول بيل نيميقى) أى سأمتدحن رب الحكمة، وارشادات شوروباك وحوار السيد والعبد، والكثير من القصص والنصـائح، والمناظرات التى كتبت على لسان الحيوان[١٠٠].

الفصل الثالث

خصائص الفلسفة اليونانية

فى

عصرها الأول

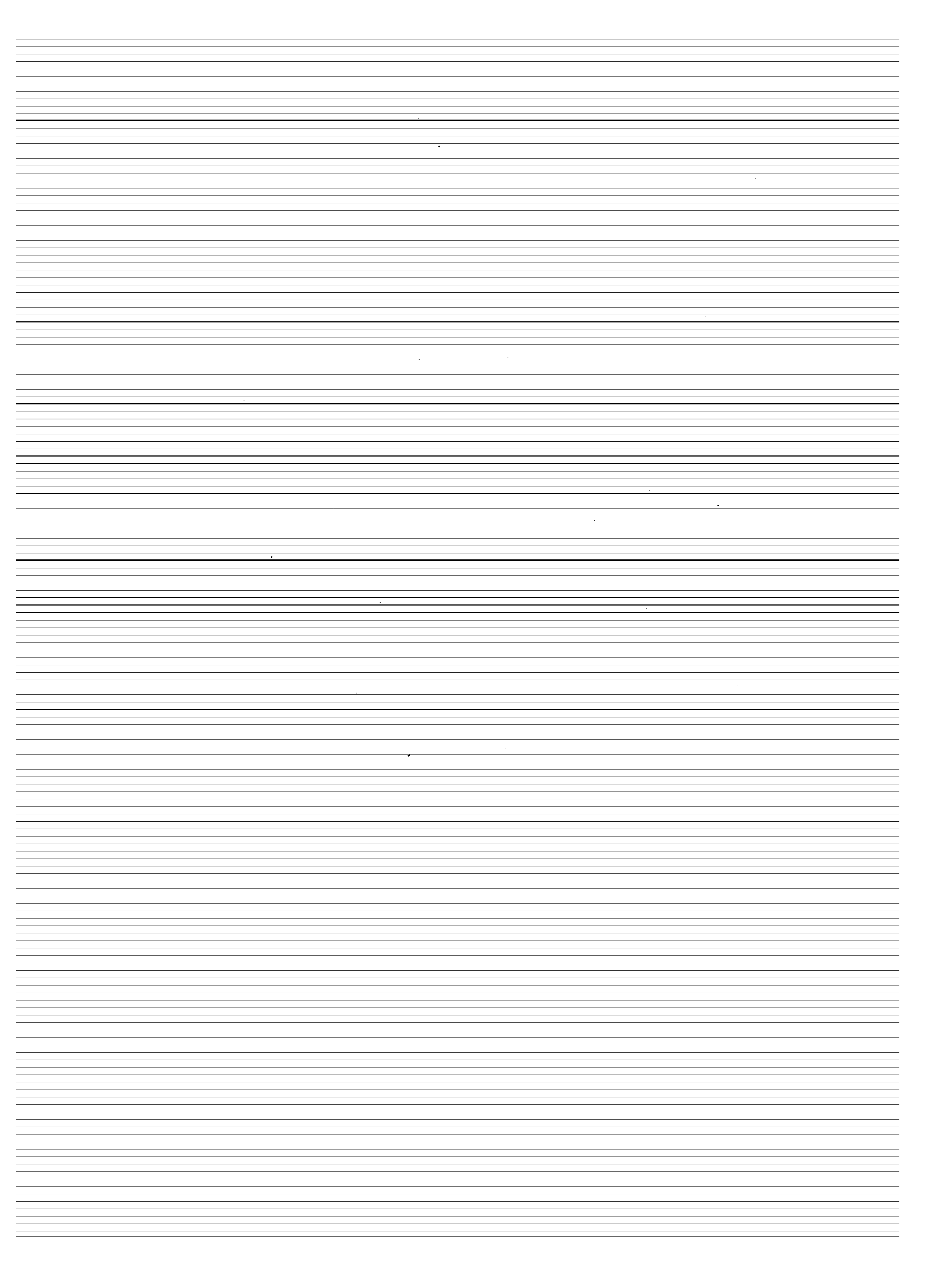
تمهيد: عوامل ازدهار الفلسفة فى اليونان القديمة.

(١) اثارة معظم المشاكل الكبرى فى الفلسفة.

(٢) التحليل النقدى لكافة القضايا والمشكلات.

(٣) التجديد والتطور المستمرين.

(٤) الإهتمام بالدين والعلوم والفنون والآداب.



الفصل الثالث

خصائص الفلسفة اليونانية

فى عصرها الأول

تمهيد: عوامل ازدهار الفلسفة فى اليونان القديمة:

لقد اتضح أمامنا فيما سبق أنه لا يوجد ما يسمى "معجزة يونانية " فى نشأة الفكر الفلسفى. فقد عرفنا بعض المصادر الخارجية التى استمد منها اليونانيون أفكارهم وتعرفنا على المواطن الحقيقية لنشأة الفلسفة.

ومع ذلك فإن أحداً لا يستطيع أن ينكر أن لفلاسفة اليونان ابداعهم المستقل؛ فلا شك أن الفكر اليونانى يمثل نقلة نوعية فى تاريخ الفكر الإنسانى وكان لهذه النقلة النوعية أسبابها؛ فقد وفر جو الحرية الذى عاشه الفرد للتفرغ للفكر. كما وفر له القدر الأكبر من الحرية فى تناول تراثه الأسطورى والدينى المنقول فى معظمه عن الحضارات الشرقية القديمة بالنقد والتحليل دون خوف من أى سلطة.

وقد كان للبيئة الجغرافية لبلاد اليونان الأثر الكبير فى ذلك، فقد حفزت تلك البيئة الإنسان اليونانى إلى الإبحار الدائم والاشتغال بالتجارة، وقد جلب ذلك لبلاد اليونان الإزدهار والثراء، وأدى إلى قيام دويلات مستقلة كل دولة قوامها مدينة واحدة. وقد حرصت كل واحدة من تلك المدن على استقلالها وسيادتها.

وفى ظل هذا النظام – نظام دولة المدينة — تتفوق الكلمة على جميع الأدوات الأخرى للسلطة، وهذا ما حدث فعلا فى هذه الدول حيث أصبحت الكلمة هى وسيلة الوصول إلى المناصب القيادية وإلى السيطرة على الآخرين. ومنذ ذلك التاريخ أصبحت العلاقة وطيدة بين السياسة والخطابة،

ففن السياسة ـ على حد تعبير فرنان ـ هو فن معالجة اللغة، والخطابة تعى نفسها وفعالية قواعدها عبر الوظيفة السياسية[١٠١].

وفى مثل تلك البيئة التى شكلت انساناً مغامراً محباً للاستطلاع. ملما بقواعد الخطابة والجدل كان من الضرورى أن يزدهر الفكر النظرى وأن يسعى الجميع إلى تقديم خبراتهم الحياتية وتأملاتهم الذاتية فى الطبيعة والإنسان فى كتابات فردية تنشر على الجميع خاصة بعد أن نقل اليونانيون اختراع الكتابة عبر الفينيقيين من مصر القديمة وطوروه فكان بإمكانهم استخدامه على نطاق واسع فى تسجيل مبتكراتهم العلمية وأفكارهم الفلسفية .

وقد امتاز الفكر الفلسفى عند اليونان منذ ظهوره فى القرن السادس قبل الميلاد بخصائص عديدة أهمها ما يلى:

(١) اثارة معظم المشكلات الكبرى فى الفلسفة:

(أ) مشكلة تفسير الطبيعة:

لقد بدأ الفكر الفلسفى اليونانى مهتما بالبحث فى الطبيعة. وربما نقل المفكرون اليونانيون هذا الإهتمام بالتأمل فى العالم الطبيعى والتساؤل عن أصله ونشأته عن الحضارات الشرقية القديمة. لكنهم تميزوا عن الشرقيين فى طريقة طرحهم للتساؤل عن أصل هذا العالم وكيفية نشأته وخاصة منذ القرن السادس قبل الميلاد. فقد كان كل التراث السابق على هذا القرن يؤمن أصحابه بتفسيرات غامضة وأسطورية حول أصل العالم. وقد جاء الفلاسفة الطبيعيون الأوائل فى القرن السادس قبل الميلاد طاليس وانكسيمندر وانكسيمانس ليطرحوا هذه التفسيرات الغامضة جانباً، وليحاولوا البحث عن أصل العالم بالنظر فى العالم الطبيعى نفسه. ولما وجدوا أن العالم الطبيعى مكون من عناصر مادية أربعة هى الماء والهواء والنار والتراب فقد دار بحثهم حول: أى هذه العناصر أهم بالنسبة لهذا العالم الطبيعى وكائناته ومن يكون هو العنصر الأصيل؟!

وقد اختلفت اجاباتهم حول هذا التساؤل؛ فاختار طاليس الماء ليكون هو العنصر الأصيل وحاول تبرير اختياره بعدة براهين حسية وعقلية، واختار انكسميندر أن تكون العناصر الأربعة مجتمعة هى الأصل فى مركب واحد أطلق عليه الأبيرون، بينما عاد انكسيمانس إلى تحديد عنصر واحد كأصل للعالم واختار الهواء باعتباره العنصر الأكثر انتشاراً ونفاذاً فى الأشياء والأكثر لزوماً وأهمية بالنسبة لحياة الكائنات.

وهكذا تطور البحث فى مشكلة الطبيعة. ولم يتوقف عند هذه الآراء المادية الفجة. بل جاء الفيثاغوريون ليتحدثوا عن العدد كأصل لهذا العالم وجوهر له. ورفض الإيليون المشكلة برمتها وتحدثوا عن قضية الوجود بما هو كذلك. ثم عاد الطبيعيون المتأخرون إلى موقف الطبيعيين الأوائل مع بعض التطوير؛ فأدخل أنبادوقليس عناصر معنوية إلى تلك العناصر المادية الأربعة فقال بالمحبة والكراهية كعنصرين معنويين يفسران نشأة العالم وفنائه. كما تحدث انكساجوراس عن "العقل" (النوس) كمنظم للأشياء جميعاً بالإضافة إلى رده العالم بصورته المادية إلى عناصره الأربعة أيضاً. وقد ظل الإهتمام بمشكلة الطبيعة هو الغالب على فلاسفة اليونان إلى أن جاء السوفسطائيون وسقراط فحولا مجرى البحث الفلسفى اليونانى من النظر فى الطبيعة إلى النظر فى الإنسان والبحث فى قضاياه ومشكلاته. ولكن لا يعنى ذلك أن فلاسفة اليونان قد توقفوا عن البحث في الطبيعة، فالبحث فيها يظل مستمراً وإن لحقه بعض التطور على يد كل من أفلاطون وأرسطو حيث أدخلا البعد الإلهى فى فهم العالم الطبيعى فتحدث أفلاطون عن "الصانع" وتحدث أرسطو عن "المحرك الأول" باعتباره علة للحركة فى العالم. وقد ربط الإثنان بين فهم العالم الطبيعى وتفسير ما يجرى فيه وبين الإعتقاد فى وجود إله هو المسئول عن نشأة هذا العالم وبث النظام والغائية فى جنباته.

(ب) مشكلات وقضايا الإنسان:

لقد كان الإهتمام بمشكلات وقضايا الإنسان هو المحور الثانى الذى تركز حوله الفكر اليونانى. وقد حدث التحول من الإهتمام بمشكلات الطبيعة

إلى الإهتمام بقضايا الإنسان منذ أعلن بروتاجوراس زعيم السوفسطائيين أن الإنسان هو معيار الأشياء جميعاً، فهو معيار الخير والشر. وقد شاركه سقراط هذا الإهتمام بالإنسان رغم اختلافه الشديد معه حينما رفع شعار "اعرف نفسك" واتهم الباحثين فى الطبيعة بالجنون وعدم الفهم.

وبالرغم من التعارض بين فكر السوفسطائيين وفكر سقراط إلا أن الغاية عندهما كانت واحدة وهى الإهتمام بالإنسان ومشكلاته المعرفية والأخلاقية والسياسة. وقد انقسم الفكر اليونانى منذ هذا التاريخ إلى ما قبل سقراط وما بعد سقراط فيما يرى المؤرخون نظراً لهذا التحول الذى طرأ عليه وهو الإهتمام ببحث طبيعة الإنسان ومشكلاته.

وقد سار الفكر اليونانى بعد سقراط على النهج السقراطى حيث اهتم كل من أفلاطون وأرسطو والمدارس السقراطية الصغرى بالنظر فى طبيعة الإنسان وبحث مشكلاته؛ وبينما بحثها أفلاطون من خلال افتراضه للأصل السماوى للنفس الإنسانية. ومن خلال نظريته الشهيرة عن "المثل" المفارقة ، فضل أرسطو أن يبحثها من منظور واقعى وبمنهج يمتزج فيه الواقع بالمثال. أما صغار السقراطيين من الكلبيين والقورينائيين والميجاريين فقد ركزوا تأملاتهم حول سبل تحقيق السعادة الإنسانية منطلقين من توحيد سقراط بين السعادة والفضيلة ولكنهم اختلفوا فيما بينهم حول تفسير معنى الفضيلة وماهية السعادة.

(جـ) مشكلة الألوهية :

اهتم المفكرون اليونان أيضاً بالبحث فى الألوهية، حيث ولد اهتمامهم بالبحث فى الطبيعة وقضايا الإنسان، ذلك الإهتمام بالتساؤل عن القوة المبدعة الخالقة للكون والإنسان. ويمكن القول إن البحث عن الألوهية بصورة مستقلة قد بدأ مع اكسينوفان الشاعر الفيلسوف الذى كان أول من حاول تخليص اللاهوت اليونانى من آثار التفكير الأسطورى الذى صبغه به هوميروس وهزيود فى أشعارهما التى صورت الآلهة كالبشر يتخاصمون

ويتصارعون ويتزاوجون وينجبون بل يقيمون علاقات مع البشر العاديين.(١٠٢)

وقد خلص اكسينوفان إلى الإعتقاد بإله واحد وصفه بأنه لا يشبه الإنسان لا فى صورته ولا فى فكرته وأنه يرى ككل ويفكر ككل ويسمع ككل؛ فوعى الإله ليس معتمداً لديه على أعضاء حسية أو على أى شئ يضاهيها.(١٠٣)

ورغم هذه العقيدة السامية حول الألوهية التى أعلنها اكسينوفان منذ أواخر القرن السادس قبل الميلاد، إلا أن عقائد المفكرين اليونانيين حول الألوهية لم تنضج وتتضح إلا على يد المفكرين الكبار وخاصة سقراط وأفلاطون وأرسطو؛ فقد ألمح سقراط إلى اعتقاده بالإله الواحد قبل وأثناء محاكمته كما يبدو ذلك من المحاورات السقراطية التى كتبها أفلاطون، أما أفلاطون فقد مال فى فلسفته إلى تأكيد واحدية الإله وأثبت وجوده ببراهين عقلية عديدة فأقر بوجود الإله بوصفه العلة المفارقة الفاعلة للعالم الطبيعى، فهو صانع العالم وعلة النظام والغائية فيه(١٠٤).

وقد واصل أرسطو تلميذ أفلاطون طريق أستاذه فى تأكيد وجود الإله وبرهن على ذلك ببراهين عديدة، فاعتبر الإله هو المحرك الأول الذى لا يتحرك، وهو العلة الفاعلة والغائية للعالم الطبيعى.

(٢) التحليل النقدى لكافة القضايا والمشكلات:

لقد تميزت الفلسفة اليونانية بمعالجة فلاسفتها للمحاور الثلاثة السابقة (الطبيعية ـ الإنسان ـ الألوهية) على أساس من التحليل والنقد العقليين، حيث لم يكن الفيلسوف اليونانى يخضع لأى سلطة حينما يفكر إلا لسلطة عقله الواعى. وقد استخدم الفيلسوف اليونانى كل الوسائل المعرفية التى يملكها من حواس وعقل وحدس ليبرهن على ما قدمه من حلول للمشكلات الفلسفية التى تعرض لها.

وفى اطـار المعالجـة التحليليـة لعنـاصر تلـك المشـكلات وحلولـهـا درج فلاسفة اليونان على نقد بعضـهـم البعض، فكـان كـل فيلسـوف يحلـل مـا قالـه السابق عليه وينتقد أوجه القصور فيما قال. ومـن خـلال هـذا التحليـل النقـدى كان التجاوز الفكرى الذى يقوم به اللاحق على سابقه، وكان التطور الفلسـفى الذى لم يشهد لـه التاريخ الفكرى الإنسـانى مثيـلاً فـى أى عصـر لاحـق علـى العصر اليونانى.

فمنذ نشأت الفلسفة اليونانية على ساحل أيونيا لدى طاليس وأقرانه من فلاسفة ملطية نجد هذا الأسلوب التحليلى النقدى؛ فانكسيمندر معاصر طـاليس وتلميذه ينتقده فى قوله بالماء كأصل للعالم الطبيعى، ويذهب إلى طرح تفسير جديد للعـالم ويـأتى معاصرهمـا وتلميذهمـا انكسـيمانس لينقدهمـا معـاً ويقـدم تفسيراً ثالثاً .

وتتلاحق الآراء على نفـس النمـط؛ فكـل فيلسـوف ينتقـد الآراء السـابقة وفى ضوء هذه الانتقـادات التـى يوجههـا إلـى سـابقيه يتبلـور مذهبـه الجديـد مصحوباً بالأدلة الحسية أو العقلية أو الحسية والعقلية معاً.

لقد سـاهم هـذا الإتجـاه النقـدى لـدى فلاسـفة اليونـان فـى ظهـور كـل الاتجاهات الفلسفية الممكنة فيما لا يزيد عن قرنين من الزمـان؛ فمنـذ مطلـع القرن السادس وحتى نهاية القرن الخامس قبـل الميـلاد ظهرالإتجـاه الطبيعـى المـادى، وظهرالإتجـاه المثـالى فـى تفسـير الطبيعـة. نـاقش الفلاسـفة مشـكلة الوجـود والألوهيـة والمعرفـة كمـا ناقشـوا مشـكلات الإنسـان الأخلاقيـة والسياسية. وفى مناقشاتهم لهذه المشكلات جميعاً تفرقوا إلـى مذاهـب عديـدة ومدارس شتى. ولم يكن ذلك ممكناً لولا هذا المنـاخ الفكـرى الـذى تتسـم فيـه فلاسفة اليونان عبير الحرية ولولا ايمانهم بـأن النقـد، نقـد كـل واحـد للأخـر، ونقد كل مدرسـة فكريـة للمـدارس الأخـرى مسـألة حيويـة وضروريـة للتقـدم الفكرى ولا غنى عنها لمن أرادوا اكتشاف الحقيقة وسعوا إلى السيطرة علـى مقدرات الطبيعة انطلاقاً من استغلال كل قدرات الإنسان المعرفية.

(٣) التجديد والتطور المستمرين:

لقد ترتب على ما أشرنا إليه فى الخاصية السابقة، خاصيـة أخرى فى الفلسفة اليونانية هى دوام التطور والتجديد واستمرارهما بشكل ديناميكى لا يتوقف فى تطوره عند حد. فقد كان فلاسفة اليونان يؤمنون بالقدرة الإنسانية غير المحدودة ويرون أنه لا شئ يستعصى على الفهم. ومن ثم فقد طوروا من فكرهم بشكل تلقائى وبصورة مستمرة ويمكن للمؤرخ أن يلتمس ديناميكية الفكر اليونانى فى مظاهر عديدة منها:

(أ) الانتقال من الميثولوجيا إلى الفلسفة:

لقد بدأ الفكر اليونانى فكراً أسطورياً تأثر فيه اليونان بالأساطير الشرقية القديمة؛ اذ يلاحظ المؤرخ للفكر اليونانى أنه بدأ بداية أسطورية تمثلت بوضوح فى أشعار هوميروس وهزيود من ناحية، وفى العقائد الدينية من ناحية أخرى ففى أشعار هوميروس وهزيود نجد تلك الصورة الهزلية الأسطورية للآلهة اليونانية التى تقيم فوق قمة جبل الأولمب حياة هى أقرب إلى حياة البشر حيث يتزاوجون ويتخاصمون ويتحابون وينجبون بل ويقيمون علاقات مع البشر فيساعدونهم فى معاركهم ويستعينون بهم على قضاء بعض حوائجهم.

وكذلك نجد فى الأورفية ــ وهى ديانة أسسها أورفيوس واستمدت معظم أصولها العقائدية من الديانات الشرقية القديمة خاصة فى مصر والهند وفارس ــ الكثير من المظاهر الأسطورية؛ فقد كان الأورفيون يؤمنون بأن الإنسان مركب من عنصرين متعارضين، من العنصر الطيطانى وهو مبدأ الشر، ومن دم ديونيسيوس وهو مبدأ الخير. وأن الجسد بمثابة قبر للنفس وهو عدوها اللدود يجرى معها على خصام دائم، فواجب الإنسان أن يتطهر من الشر وهذا أمر عسير لا تكفى له حياة أرضية واحدة، بل لابد له من سلسلة ولادات تطيل مدة التطهير والتكفير عن الذنوب والآثام إلى آلاف السنين وقد رتبوا على هذه العقيدة طقوساً أسطورية كانوا يقيمونها ليلاً منها

التطهير بالاستحمام باللبن أو بالماء مضافاً إليه مادة بلون اللبن وتلاوة صلوات كالتي وردت في كتاب "الموتى" المعروف عند المصريين القدماء[١٠٥].

لقد انتقل الفكر اليوناني من هذه المرحلة الأسطورية الخالصة إلى مرحلة وسط امتزجت فيها الأسطورة بالدليل العقلي وهذا ما نجده في فلسفات الطبيعيين الأوائل والمتأخرين، وكذلك عند الفيثاغوريين والإيليين. ولم يتخلص الفكر اليوناني من الأسطورة والخرافة إلا منذ عصر السوفسطائيين الذين التزموا المنهج الحسي في المعرفة ولم يؤمنوا إلا بما يقع في خبرتهم الحسية. ثم تلى ذلك ظهور المذهب العقلي عند الفلاسفة الكبار سقراط وأفلاطون وأرسطو. وبالطبع فإن الأسطورة لعبت دوراً هاماً في فلسفة أوسطهم أفلاطون لكن ليس على النحو الذي لعبته فيما قبل ظهور الفلسفة؛ فقد كانت الآراء في تلك الأثناء تقدم بشكل أسطوري لا دليل عليه، بينما كان أفلاطون يستخدم الأسطورة في فلسفته إما لتعميق فكرة ما واعطائها أبعاداً جديدة، وإما لتبرير فكرة ما واقناع الناس بها .. الخ [١٠٦] .

(ب) الانتقال من البحث المادى فى أصل العالم إلى البحث المثالى فيه:

لقد انتقل الفكر اليوناني من البحث المادى عن أصل العالم الطبيعي ممثلاً في المدرسة الطبيعية الأولى (طاليس ـ وانكسيمندر ـ انكسيمانس) وهيراقليطس إلى البحث عن أصل له من منظور عقلي مثالي وتم ذلك في البداية على يد فيثاغورس والفيثاغوريين وقد تطور هذا الأمر على يد سقراط حينما انتقد هو الآخر التفسيرات المادية للعالم الطبيعي ولفت انتباه أفلاطون إلى ضرورة البحث عن علة الهية للخلق والنظام وقد اتجه البحث الطبيعي الأفلاطوني إلى ذلك بالفعل وكشف أفلاطون عن دور "الصانع" الإلهي في عملية الخلق. واستمر الحال على هذا المنوال على يد أرسطو حيث كانت الغائية هي العلة المسيطرة على بحثه في الطبيعة. وقد رد أرسطو النظام والغائية في العالم الطبيعي إلى المحرك الأول الذى لا يتحرك أى إلى الإله .

وينبغى أن نلاحظ هنا أن ذلك الإتجاه نحو التطوير والتجديد لا يتوقف عند حد الإنتقال من التفسير المادى إلى التفسير المثالى، بل حدثت تطورات وتجديدات داخل كل منها؛ فالتفسيرات التى قدمها الطبيعيون الأوائل لم يرضى عنها الذريون وقدموا تفسيراً ذرياً وليس عنصرياً للعالم الطبيعى. ونفس الشئ بالنسبة للتفسيرات المثالية؛ فما قدمه الفيثاغوريون رفضه الإيليون وفضلوا أن ينظروا إلى العالم نظرة واحدية تؤكد الثبات وتنفى الحركة.

(جـ) التأرجح بين الذاتية والممارسات السرية وبين الاندماج والتفاعل مع المجتمع:

لقد تأرجح المفكرون اليونان بين الدخول فى جماعات سرية يتداولون فيما بينهم تعاليم ذات طابع دينى أسطورى ولا يسمح فيه للأفراد بافشاء الأسرار وهذا ما نجده لدى الطوائف الدينية الخالصة كالأورفية، ولدى المدارس الفلسفية ذات الطابع الدينى مثل الفيثاغورية والإيلية.

لقد تأرجحوا بين ذلك وبين الإندماج بشكل كلى فى المجتمع الذى يعيشون فيه، والإسهام بشكل فعال فى الحياة العامة مثلما نجد لدى فلاسفة الحركة السوفسطائية الذين نشروا فكرهم وجعلوه كالماء والهواء فى المجتمع اليونانى وان تم ذلك لقاء أجر يدفعه المتعلم.

استمر المفكر اليونانى متأرجحا بين هذين الأمرين، ومتردداً بين رغبتين متناقضتين، فتارة نجده يؤكد أنه الوحيد المؤهل لقيادة الدولة ويسعى باسم هذه "المعرفة" التى تلقاها والتى ترفعه فوق مستوى البشر إلى اصلاح الحياة الاجتماعية والسياسية بكاملها وتنظيم المدينة الدولة بسيادة كاملة واضعاً نفسه بكبرياء مكان الملك ـ الإله. وتارة أخرى نجد هذا المفكر ينسحب من المجتمع والعالم الخارجي لينطوى على نفسه فى حكمة خاصة تماماً ساعياً مع بعض التلاميذ المتحلقين حوله إلى اقامة مدينة أخرى على

هامش المدينة الكبرى، وباحثاً فى تنكره للحياة العامة عن خلاصه فى المعرفة والتأمل(١٠٧).

وفى نهاية الحديث عن مسألة التطور والتجديد فى الفكر اليونانى . يجدر الإشارة إلى أن هذا التطوير لم يلحق الفكر وحده، بل كان سمة مميزة للمجتمع اليونانى بكل مظاهر الحياة فيه؛ فقد واكب هذا التجديد الفكرى تطوراً اجتماعيا وسياسياً شاملاً فى بلاد اليونان؛ فقد انتقلت أنظمة الحكم فيها من النظام الملكى إلى النظام الأرستقراطى ثم إلى طغيان وديمقراطية يتناوبان الحكم. ولم يكن الملوك مطلقى السلطة كما كانوا فى الحضارات الشرقية فى مصر وبابل، بل كان بجانبهم مجلس للشورى من الشيوخ. ولم يكن هؤلاء الملوك يستطيعون التعدى على حرمة التقاليد دون أن ينالهم العقاب. وليس معنى الطغيان فى ذلك العصر بالضرورة أننا أمام حكومة فاسدة، إنما كان معناه حكم رجل واحد لم ينل حقه فى السلطة بالوراثة وإنما أخذه بالقوة. وقد تولى الطغاة الأولون السلطة بسبب كونهم أغنى الأفراد فى بلادهم وغالباً ما كان ثراؤهم مستمداً من أملاكهم وخاصة مناجم الذهب والفضة وقد ازداد هذا المصدر درا للربح حينما عُرف النظام النقدى الذى جاء إلى بلاد اليونان من مملكة ليديا التى كانت مجاورة لأيونيا.

أما الديمقراطية فكان معناها حكومة أهل المدينة جميعاً أى حكومة كل المواطنين ما عدا العبيد والنساء.

(٤) الإهتمام بالدين والعلوم والفنون والآداب:

لم يكن الفكر اليونانى فى بدايته مقصوراً على ما نسميه اليوم فلسفة. فلفظة فلسفة فى أصلها اليونانى تعنى محبة الحكمة أى حكمة. ومن ثم كان لفلاسفة اليونان اهتمامهم بالنواحى الدينية والعلمية وبالفنون والآداب المختلفة. فقد كان طاليس فيلسوفاً وعالماً بالفلك وبالمغناطيسية، وكان انكسيمندر فيلسوفاً وعالماً مخترعاً اخترع الساعة والزاوية وكذلك كان فيثاغورس فيلسوفاً وعالماً فى الرياضيات والموسيقى وكان من بين تلاميذه

الأطباء وعلماء الطبيعة والفلكيين. وكذلك كان أرسطو فيلسوفاً وعالماً له مؤلفات عديدة فى علوم النفس والطبيعة والأحياء والفلك وغيرها من العلوم.

كما ظهر بين فلاسفة اليونان من يمتلكون المواهب اللغوية والأدبية إلى جانب مواهبهم الفكرية مثل السوفسطائيين الذين كانوا فى عصرهم علماء البلاغة والنحو والبارعين فى فنون الخطابة والجدل وكذلك كان معاصرهم سقراط.

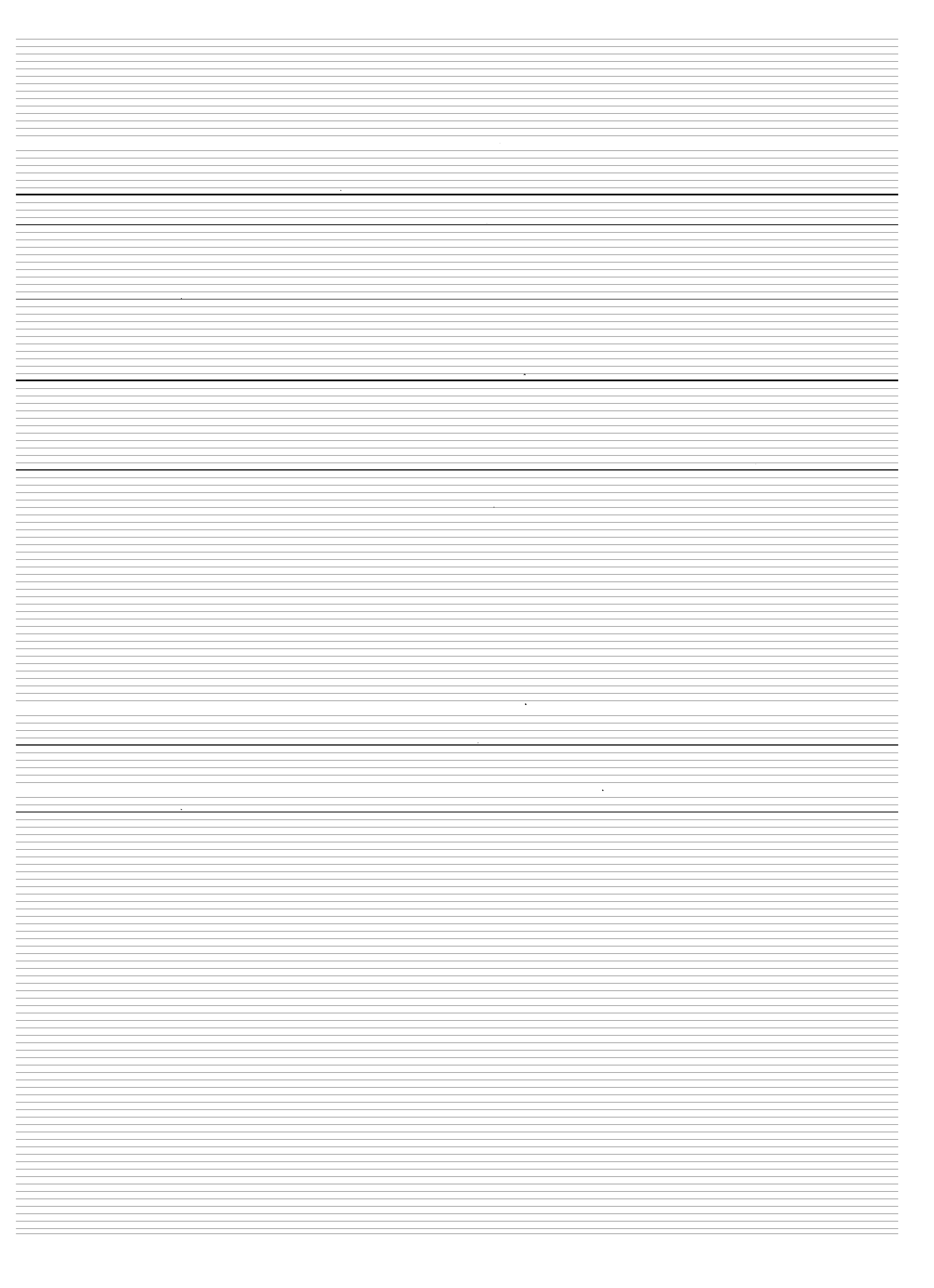
أما أفلاطون فكان فيلسوفاً أديباً وضع أول نظرية فى النقد الأدبى والفنى وقد وضع أرسطو بعد ذلك نظرية مماثلة لا تزال إلى اليوم إحدى النظريات الكبرى فى تفسير الإبداع والنقد الفنى.

(٥) الإعتقاد بأن لا شئ يأتى من لاشئ:

لقد كان من خصائص الفكر الفلسفى اليونانى عموماً الإعتقاد بهذه المقولة التى تعنى أنه لاشئ يأتى من العدم. وهذا اعتقاد نجده لدى كل فلاسفة اليونان دون استثناء ؛ فمنذ الطبيعيين الأوائل الذين ركزوا بحثهم عن أصل العالم من داخل العالم الطبيعى نفسه والجميع يرددون أن لاشئ يأتى من العدم. وكان الذريون لوقيبوس وديمقريطس وتلاميذهما قد لعبوا دورامهما فى ترسيخ هذا الإعتقاد.

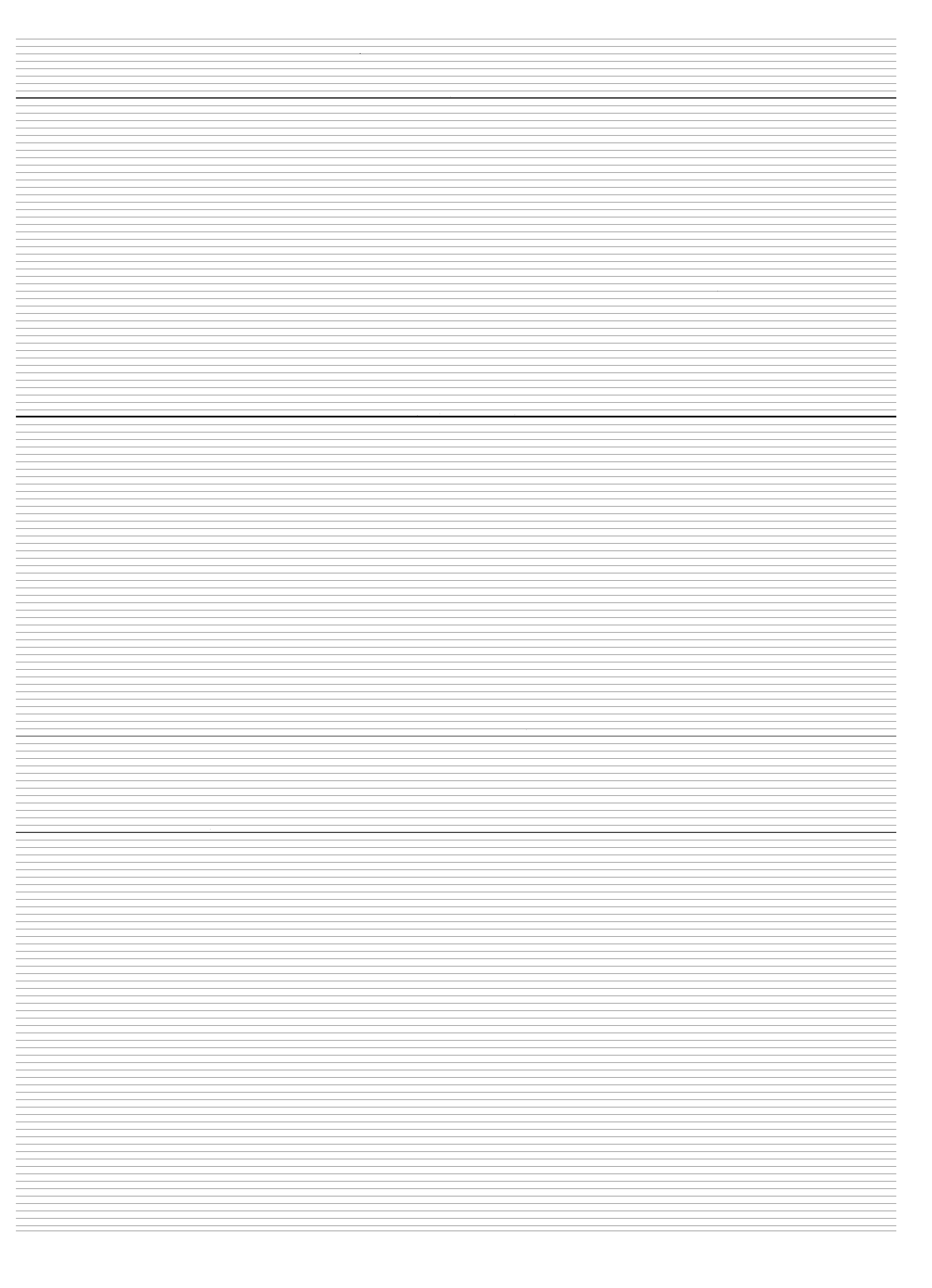
وقد رأى بعض المفسرين استثناء أفلاطون من هذا الإعتقاد على أساس أنه من القائلين بأن العالم حادث. والحقيقة أنه حينما قال ذلك فى محاورة "طيماوس" لم يقصد القول بأن العالم قد جاء من عدم. وإنما قصد أنه قد أحدثه محدث هو "الصانع". وهو لم يصنعه من عدم وإنما من مادة قديمة ومثال قديم، فالمادة قديمة إذن. وكل ما فعله الصانع إنما هو مزج المثال بالمادة[١٠٨]!!

أما أرسطو فقد كان هو الآخر يعتقد فى وجود المادة القديمة (الهيولى الأولى) التى بدأت تتمايز عناصرها حينما اكتسبت صوراً محددة، فتحولت من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل أى من مادة خالصة إلى مادة وصورة وهذه بالطبع هى تلك العناصر الأربعة المعروفة، الماء والهواء والنار والتراب.





هوامش ومراجع الباب الأول



هوامش الباب الأول

(١) أفلاطون: كراتيلوس (٤١٢ب)، الترجمة العربية د. عزمى طه السيد ، منشورات وزارة الثقافة الأردنية ، عمان ١٩٩٥، ص ١٤٩ ـ وانظر مقدمة المترجم ص ٨١.

(٢) نفسه، (٤٠٩ د ـ هـ) ، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٣) مارتن برنال: أثينا أفريقية سوداء ـ الجذور الإفريقية والمشرقية للإغريق، مقال نقله إلى العربية الأستاذ شوقي جلال ، ضمن كتابه "الحضارة المصرية ـ صراع الأسطورة والتاريخ"، دار المعارف، القاهرة سلسلة اقرأ ـ ٦١٤ ، ١٩٩٦ م ص ٦٠

(١) مكرر ـ انظر على سبيل المثال:

Zeller (E.): Outlines of the History of Greek Philosophy: Eng. trans, by L.A. Palmer, thirteenth Edition, Dover Publications. inc, New York 1980, p.8.

Burnet (J.): Greek Philosophy, Macmillan, New York, 1968, p. 9-10.

Copleston (F.): AHistory of Philosophy, Vol. I Part I, Image Books, New York, 1962, p. 24-25.

أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة د. عزت قرنى، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٦، ص ٣.

ريكس وونر: فلاسفة الإغريق ، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥ م، ص٩.

(٢) مكرر ـ انظر على سبيل المثال:

د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٥٤م، ص ٥.

د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول ، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية. الطبعة الخامسة ، ١٩٨٧ ، ص ٢٠-٢١.

د. عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى. وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٧٩م، ص١١.

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٣م، ص ١٩ - ٢٠.

(٣) مكرر ــ شارل فرنر: الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات دار الأنوار، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٦٨م، ص ١٩.

(٤) نفسه.

وانظر أيضاً: د. مصطفى النشار: المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال، مجلة كلية الآداب العددان ٤٦،٤٧ لسنة ١٩٨٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٨م ، ص ١٠.

(٥) جون ويلسون، الحضارة المصرية، ترجمة د. أحمد فخرى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، بدون تاريخ، ص ١١٨.

(٦) توملين (أ. و. ف.): فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢٧،٣٠.

(٧) هنرى توماس: أعلام الفلاسفة ــ كيف نفهمهم، ترجمة متري أمين، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٣،٤. وانظر أيضاً: روجيه جارودى : حوار الحضارات، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات بيروت ــ باريس، الطبعة الثالثة ١٩٨٦م. ص ٢٢.

(٨) ارمان : ديانة مصر القديمة، ترجمة عبد المنعم أبو بكر، نشرة مصطفى الحلبى، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٧٨.

(٩) انظر : د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الاسلامية والغربية، مكتبة مدبولى. الطبعة الثانية القاهرة ١٩٨٨م ،ص ١٧– ٢٢.

(١٠) برستيد: فجر الضمير ، ترجمة د. سليم حسن، سلسلة الألف كتاب (١٠٨)، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٤٣.

(١١) انظر : هنرى توماس نفس المرجع السابق ، ص ٨.

وأيضاً : د. مصطفى النشار نفس المرجع السابق، ص ٢٠.

(١٢) د. مصطفى النشار: بتاح حوتب رائد الفكر الأخلاقى فى مصر القديمة، مجلة كلية الآداب بجامعة الإمارات العربية المتحدة، العين ١٩٩١م ، العدد السابع، ص ٤٦.

ويمكن الرجوع إلى نفس البحث منشوراً فى كتابنا: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة. ١٩٩٢م، ص ص ١٩ – ٣٩.

(١٣) د. مصطفى النشار: اخناتون – الملك الفيلسوف، بحث نشر بكتاب: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الكتاب الجامعى بالعين، الطبعة الثانية ١٩٩٠م ، ص ٣٠-٣٣.

(١٤) نفسه، ص ٣٣ – ٣٤.

(١٥) انظر بالتفصيل: نفس المرجع السابق، ص ص ٢٤ – ٤٣ .

(١٦) جان بيار فرنان: أصول الفكر اليونانى. الترجمة العربية، لسليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٧م ، ص ١٥ – ١٦.

(١٧) روصن Ruxin: وحدة الإنسان فى فلسفة الصين القديمة، بحث نشر بمجلة "ديوجين" ، العدد ٨٤ ، مركز مطبوعات اليونسكو بالقاهرة، ابريل ١٩٨٩م ، ص٣،٢ .

(١٨) انظر : تفاصل حياة كونفشيوس فى:

Ch'u Chai & Winberg chai: Confucianism, Barran's Educational series, Inc. Woodbury, New York 1973, pp 28-32.

وكذلك فى : د. حسن شحاته سعفان: كونفشيوس. مكتبة نهضة مصر ، القاهرة، بدون تاريخ، صص ٣-١٣.

وأيضاً مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، الفصل الثانى، كونفشيوس وأخلاق الوسط.

(١٩) روصن : نفس المرجع السابق، ص ٣.

(٢٠) نفسه: ص ٥ .

(٢١) نقلاً عن: هـ كريل : الفكر الصينى من كنفوشيوس إلى ماوتسى تونج، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧١م، ص ٥٦ — ٥٧.

(٢٢) روصن : نفس المرجع السابق، ص ٦.

(٢٣) د. مصطفى النشار : فلاسفة أيقظوا العالم، ط٢،ص ٤٩.

وانظر كذلك: نفس المرجع السابق، ص ٦،٧.

(٢٤) Confucius : Analects, 7-2

نقلاً عن روصن : نفس المرجع السابق، ص ٨.

(٢٥) Ibid : 6-28

(٢٦) Ibid : 15-8

نقلاً عن :نفس المرجع:ص، ٩. وعن Ch'u Chai & W. Chai: Op.cit., P.40

(٢٧) د. مصطفى النشار: نفس المرجع السابق، ص ٥٣.

(٢٨) هـ . ج كريل: نفس المرجع السابق ، ص ٦٤.

(٢٩) نفسه، ص ٦٤.

(٣٠) انظر: حسن شحاته سعفان: كونفشوس، ٩.

(٣١) وقد حظى هذا الكتاب بترجمتين عربيتين احداهما للدكتور عبد الغفار مكاوى نشرت بسلسلة الألف كتاب (٦٤٣)، مؤسسة سجل العرب بالقاهرة ١٩٦٧م. والأخرى لهادى العلوى: ونشرت ببيروت عن دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٥م.

والطريف أن ناشر الترجمة الثانية يدعى أن النص مجهول فى العربية ويقدم لأول مرة رغم أنه قد ترجم قبل ذلك بحوالى ثلاثين عاماً كاملة!! والفرق كبير بين دقة ونصاعة الترجمة الأولى وبين غموض الترجمة الثانية ولغتها المستغلقة على الفهم!!

(٣٢) كريل : نفس المرجع السابق ، ص ١٤٤ – ١٤٥.

(٣٣) نفسه، ص ١٤٥.

(٣٤) لاؤتسى: الطريق والفضيلة، الترجمة العربية لعبد الغفار مكاوى، مؤسسة سجل العرب بالقاهرة ، ١٩٩٧م، (٢٥)، ص ٧٥.

(٣٥) نفسه ، (٤٢)، الترجمة العربية السابقة، ص ١١٥.

(٣٦) روصن: نفس المرجع السابق،ص ١٣.

(٣٧) لاؤتسى : الطريق والفضيلة، الترجمة العربية السابقة (٢٥) ، ص ٧٦.

ويجدر الإشارة إلى أننا فضلنا استخدام كلمة "طاو" الأصلية بدلاً من كلمة "الطريق" التى يفضلها المترجم. وذلك لأنها فى اعتقادنا ذات دلالة أعمق وأوسع من أن تترجم إلى كلمة "الطريق" .

(٣٨) The Sayings of Lao - Tzu, Translated From the Chinese By Lionel Giles, M.A., London, John Murray, Albemarle street, W., 1937, pp. 52-53.

وراجع: الترجمة العربية السابقة (٨١)، ص ٢٠١.

(٣٩) لاؤتسى: نفس المصدر السابق (٢٠)

نقلاً عن: كريل نفس المرجع السابق، ص ١٥٩.

(٤٠) نفس المصدر السابق (١٩).

نقلاً عن كريل نفس المرجع السابق، ص ١٥٩.

(٤١) هادى العلوى، الدراسة التى صدر بها ترجمة "كتاب التاو" ، نشرة دار الكنوز العربية بيروت، ١٩٩٥م ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٤٢) انظر: روصن : نفس المرجع السابق، ص ١٣،

(٤٣) لاؤتسى: الطريق والفضيلة، (٥٧) الترجمة العربية، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٤٤) انظر: نفس المصدر السابق ، ص ١٤٨.

وكذلك راجع: (٦٠) . الترجمة العربية ص ١٥٣.

(٤٥) انظر : لاؤتسى: نفس المصدر (٨٠)، الترجمة العربية، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(٤٦) انظر : عرض هذه الخصائص بالتفصيل فى : سرفيالى راداكرشنا وشارلزمور: الفكر الفلسفى الهندى: ترجمة ندرة اليازجى، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت ١٩٦٧م ، ص ص ١٢ ـ ٢٠.

(٤٧) انظر : نفس المرجع السابق، ص ٦٧

وأيضاً :

K. Damodaran : Indian Thought - Acritical survey, Asia publishing House, London 1967, p.84.

وكذلك:

Radhakrishnan (Ed.): History of Philosophy - Eastern and Western, Vol I., George Allen & Un win LTD, London 1976, p. 277.

(٤٨) انظر المقدمة الضافية التى كتبها ماكس موللر لترجمته للأوبانيشاد فى:

The Upanisads:Translated in Two Parts by F. Max Muller, Dover Publications , Inc. New York, 1962.

(٤٩) رادا كرشنا وشارلزمور : الفكر الفلسفى الهندى، ص ٧١ – ٧٢.

وأيضاً K. Damodaran: Op. Cit. , P.44-45

(٥٠) نقلاً عن : رادا كرشنا: بنفس المرجع السابق ، ص ٧٣.

(٥١) انظر : أوبانيشاد كانا(٦) : الترجمة العربية بنفس المرجع السابق، ص ٩٣.

(٥٢) انظر : أوبانيشاد كانا ـ قصة ناسيكتاس (الموت) ٢،٤، ص٨٣ من نفس المرجع السابق.

(٥٣) رادا كرشنا وشارلزمور: نفس المرجع السابق، ص ٧٤.

(٥٤) انظر : أوبانيشاد كانا: الترجمة العربية بنفس المرجع السابق، ص ٩١.

(٥٥) انظر : أوبانيشاد مونداكا: الترجمة العربية بنفس المرجع السابق، ص ٩٨.

(٥٦) انظر : كارل ياسبرز: فلاسفة إنسانيون، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس . الطبعة الثالثة ١٩٨٨م ، ص ٥٨.

وأيضاً K. Damodaran: Op. Cit. , P. 108.

(٥٧) روت مصادر عديدة حياة بوذا بالتفصيل: انظر منها على سبيل المثال:

Charless Prebish: Life of The Buddha, in " Buddhism - Amodern perspective, Charles S. Perbish (ed.), Bennsylvania state University, U.S.A., 1975, PP. 10-14.

وأيضاً: Buddhist Scriptures, Selected and Translated by Edward Conze, Penguin Books, London 1976, PP. 34-66.

وكذلك: على زيعور: الفلسفات الهندية، دار الأندلس بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٣ ، ص ص ١٨٢ ـ ٢٢٨.

(٥٨) كارل ياسبرز: نفس المرجع السابق ، ص ٧٦.

(٥٩) نقلا عن: على زيعور: نفس المرجع السابق، ص ٢٠٦.

(٦٠) نقلا عن : نفس المرجع السابق، ص ٢٠٧.

(٦١) نفسه.

(٦٢) نقلا عن: ياسبرز: نفس المرجع السابق، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(٦٣) نقلاً عن : على زيعور نفس المرجع، ص ٢٣٦.

(٦٤) نقلاً عن رادا كرشنا وشارلز مور: نفس المرجع السابق ، ص ٤٠٤.

(٦٥) انظر: على زيعور: نفس المرجع، ص ٢٤١ – ٢٤٢

(٦٦) إن هذه التقسيمات قد انتشرت مع انتشار البوذية حيث قدمت أجوبة عديدة للتساؤلات التى طرحت عن بعض المفاهيم البوذية؛ فقد اعتنقت "هينا يانا" عقيدة زوال الجواهر أو الأفراد ويتحدد هدف الوجود لديها بالنرفانا التى لا تحدد محتوياتها، وتستند عقيدة الهينايانا على مثال القديس "أرهات" الذى يحرر نفسه من عبودية كارما بمثله هو. ولا يعتبر بوذا فى هذه العقيدة مخلصاً بقدر ما يعتبر مثالاً صالحاً وقد أدخلت الآلهة إلى البوذية بأشكالها الدينية لتكون مواضيع للتأمل .

"أما المهايانا" فهى فلسفة ايجابية تؤمن فى حقيقة المطلق جوهر الوجود، وهذا الإعتقاد هو القانون المتجسد. أما عالم التجربة فهو عالم ظاهرى وهو تعبير عن الحقيقة المطلقة. أما بوذا فهو تشخيص للقانون.

[انظر : رادا كرشنا وشارلزمور: نفس المرجع السابق ، ص ٣٥٤ – ٣٥٥

وأيضاً : Buddhist Scriptures, PP. 211 - 214.]

(٦٧) انظر : جفرى بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة (١٧٣)، الكويت ١٩٩٣ م ، ص ١١٥.

(٦٨) انظر : د. محمد غلاب : الفلسفة الشرقية، مطبعة الأخضر، القاهرة ١٩٣٨م ، ص١٨٠.

(٦٩) نفسه، ص ص ١٨٢ ـ ١٨٤.

وانظر أيضاً : سليمان مظهر: قصة الديانات، دار الوطن العربي للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ، ٢٧٨- ٢٧٩.

(٧٠) انظر : أحمد الشنتناوى: الحكماء الثلاثة، دار المعارف بالقاهرة ، ط٢ ١٩٦٧م، ص١٠.

(٧١) توملين: فلاسفة الشرق، الترجمة العربية ، ص ١٤٥.

(٧٢) د. محمد غلاب : نفس المرجع السابق ، ص ١٨٥.

(٧٣) انظر : أحمد الشنتناوى: نفس المرجع ص ١١.

وتوملين: نفس المرجع، ص ١٤٦.

(٧٤) انظر تفاصيل قصته فى : سليمان مظهر: المرجع السابق، ص ص ٢٨٠ ــ ٣١١.
وأيضاً : أحمد الشنتناوى : نفس المرجع السابق ، ص ١١ ــ ٤٠.

(٧٥) جفرى بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. امام عبد الفتاح، هامش للمترجم ص ١١٧.

(٧٦) نفس المرجع السابق،ص ١١٧.

وانظر أيضاً : محمد غلاب ، نفس المرجع السابق ، ص ١٨٧.

وكذلك حامد عبد القادر، زرادشت الحكيم، مكتبة نهضة مصر، القاهرة ١٩٥٦، ص ٦٣

(٧٧) محمد غلاب، نفس المرجع، ص ١٨٩.

(٧٨) أحمد الشنتناوى، نفس المرجع السابق، ص ٤٤ – ٤٥.

وأيضاً : سليمان مظهر ، نفس المصدر السابق، ص ٣٠٩ – ٣١٠.

(٧٩) جفرى بارندر : نفس المرجع السابق، ص ١١٩ ــ ١٢٠.

وكذلك : أحمد الشنتناوى، نفس المرجع، ص ٤٩ ــ ٥٠.

(٨٠) انظر : أحمد الشنتناوى، نفس المرجع، ص ٥٠ – ٥١.

وكذلك محمد غلاب ، ص ١٩٥ – ١٩٦.

(٨١) نقلاً عن : جفرى بارندر: نفس المرجع، ص ١٢١.

(٨٢) انظر: جورج سارتون: تاريخ العلم، الترجمة العربيــة للفيف مـن العلمـاء ، الجزء الثالث، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٠ ، ص ٢١.

(٨٣) هنرى كوربان: الســهروردى المقتـول، مقـال نشـر بكتـاب د. عبـد الرحمـن بـدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام ، دار النهضة العربية بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٦٤م، ص ١٠١ – ١٠٢.

(٨٤) صمويل كريمر: من ألواح سومر ، ترجمـة طـه بـاقر ـ تقديم ومراجعـة د. أحمـد فخرى، نشر مكتبة المثنى ببغداد ومؤسسة الخانجي بالقاهرة ، بدون تــاريخ، ص ١٥١.

(٨٥) د. عبـد الغفـار مكـاوى : جـذور الاسـتبداد ـ قـراءة فـى أدب قديـم ، سلسـلة عـالم المعرفة (١٩٢)، الكويت، ١٩٩٤م، ص ١٣٤.

(٨٦) انظر عبد العزيز صالح: الشرق الأدنى القديـم ـ الجـزء الأول (مصـر والعـراق)، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٨٢م، ص ٤٦٠ وما بعدها.

(٨٧) صمويل كريمر: نفس المرجع السابق، ص ١٦٢.

وراجع عرضـه لتلك النصـوص التـى أخـذ عنهـا ذلـك وخاصـة قصيـدة "جلجـامش وانكيدو " والعالم الآخر" ، وأسطورة " الماشية والغلة " وقصيدة " خلق الفأس" فـى نفس المرجع ، ص ص ١٦٠ ـ ١٦٢.

(٨٨) نفسه، ص ١٥٦.

(٨٩) انظر : نص المذهب المنفى فى أصل الخلق فى : نفس المرجـع السـابق، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(٩٠) نفسه، ص ٨٨.

(٩١) انظر فى ذلك: د. عبد العزيز صالح، نفس المرجع السابق، ص ٤٧٣ وما بعدها.

وانظر كذلك: جفرى بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص ص ١١ - ٢٤.

وأيضاً : ثورلد جاكوبسون: أرض الرافدين، بكتاب "ما قبل الفلسفة"، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، نشر دار مكتبة الحياة ببغداد، ١٩٦٠م ، ص ١٥٨ وما بعدها.

(٩٢) انظر : فرانكفورت (هـ . و . هـ . أ) : ما قبل الفلسفة، ص ٢١.

وراجع تفاصيل ذلك فى د. عبد العزيز صالح : فلسفات نشأة الوجود فى مصر القديمة، مقال بمجلة " المجلة" ، القاهرة ، فبراير ١٩٥٩م.

(٩٣) د. سامى سعيد الأحمد، مقدمة ترجمتة الكاملة لنص ملحمة جلجامش ، نشر دار الجيل بيروت ودار التربية ببغداد، ١٩٨٤ م، ص ١٤.

(٩٤) انظر : صمويل كريمر: نفس المرجع السابق، ص ١٩١.

وكذلك : د. عبد الغفار مكاوى ، نفس المرجع السابق، ص ١٤٧.

وأيضاً : د. عبد الرضا الطعان: الفكر السياسى فى العراق القديم، الجزء الثانى، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد الطبعة الثانية ١٩٨٦م ص ٢٠ - ٢١.

(٩٥) د. سامى سعيد الأحمد، نفس المرجع السابق ، ص ١٤ - ١٥.

(٩٦) نقلاً عن : د. عبد الغفار مكاوى، نفس المرجع السابق، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

وقارن النص الأصلى المنشور فى الترجمة العربية الكاملة للدكتور سامى سعيد الأحمد بنفس المرجع السابق الإشارة اليه، العمود الأول اللوح العاشر، ص ٤٢٦ وما بعدها.

(٩٧) د. عبد الغفار مكاوى، نفس المرجع، ص ١٤٩.

(٩٨) روجيه جارودى: حوار الحضارات ، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٦م ، ص ١٨ - ١٩.

(٩٩) انظر بيان لتفاصيل هذا التماثل فى : د. سامى سعيد الأحمد، نفس المرجع السابق، ص ٢٤ - ٢٥.

(١٠٠) أنظر ترجمة وتحليل هذه النصوص وغيرها في : صمويل كريمر : نفس المرجع السابق. وأيضاً في: عبد الغفار مكاوى: نفس المرجع السابق .

(١٠١) انظر فرنان، نفس المرجع السابق ، ص ٤١ – ٤٢.

(١٠٢) انظر: د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون ، ص ٢٨ – ٢٩.

(١٠٣) انظر: نفس المرجع السابق ، ص ٧٣ .

(١٠٤) انظر: نفسه، الفصل الأول والثاني من الباب الثالث، ص ص ٢١٨ – ٢٤٤.

(١٠٥) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة. الطبعة الثالثة ١٩٥٣ م ، ص ٧.

(١٠٦) انظر : د. مصطفى النشار : دور الأسطورة في التأويل الفلسفي عند أفلاطون، نشر بالطبعة الثانية من كتاب " نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ــ دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية".

(١٠٧) فرنان: أصول الفكر اليوناني، ص ٥٠ ــ ٥١.

(١٠٨) انظر: د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون، الفصل الأول من الباب الثالث، ص ١٩٥ وما بعدها.

الباب الثانى

الفلسفـــة اليونـانيـــة

من فلاسفـــة ملطيـــة

حتى المدرســة الإيلية

الفصل الأول : الطبيعيون الأوائل فى القرن السادس قبل الميلاد

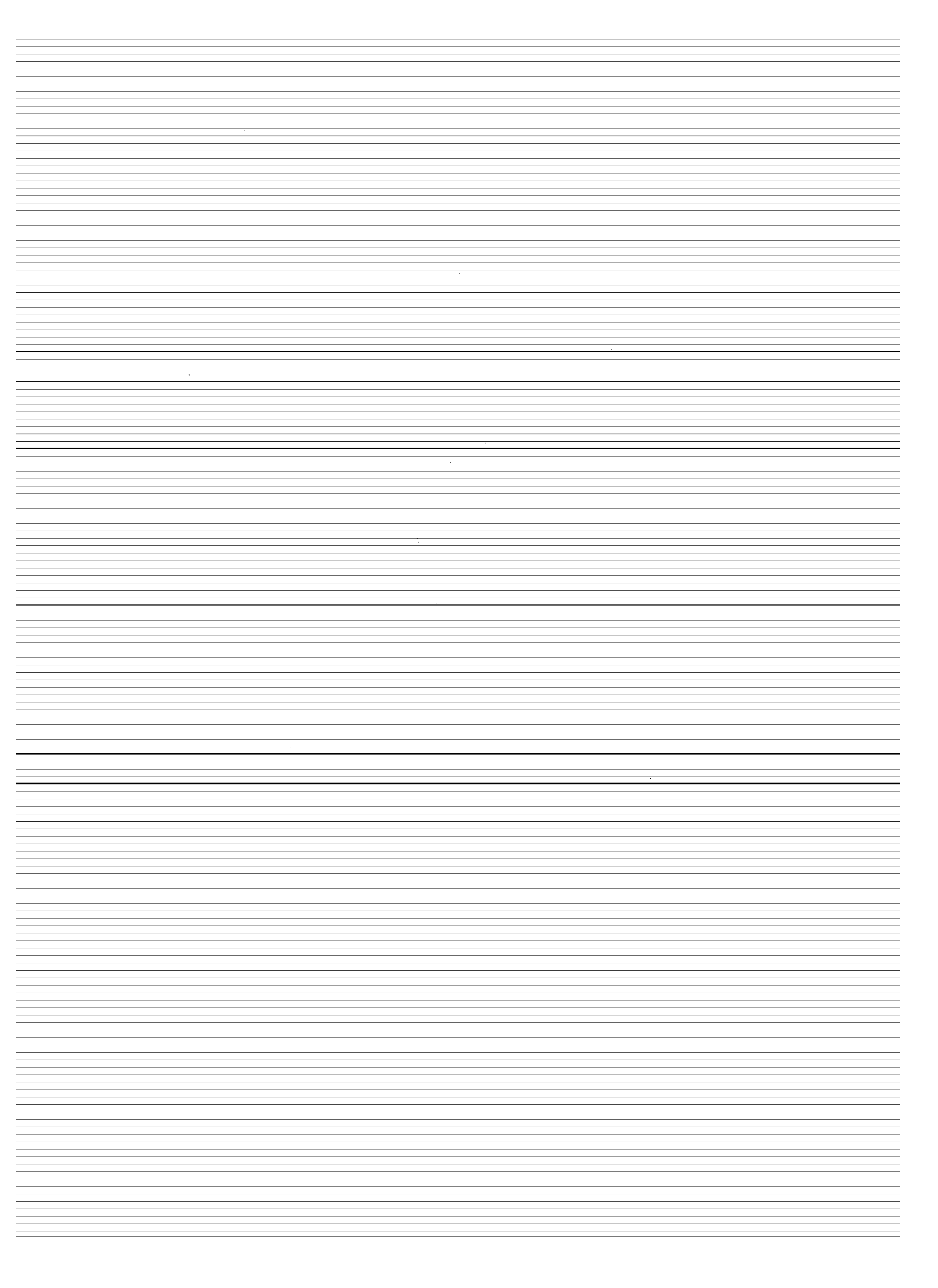
أولاً : فلاسفة ملطية

ثانيا: هيراقليطس

الفصل الثانى: المدرسة الفيثاغورية

الفصل الثالث : اكسينوفان

الفصل الرابع : المدرسة الإيلية



الفصل الأول

الطبيعيون الأوائل فى القرن السادس
قبل الميلاد

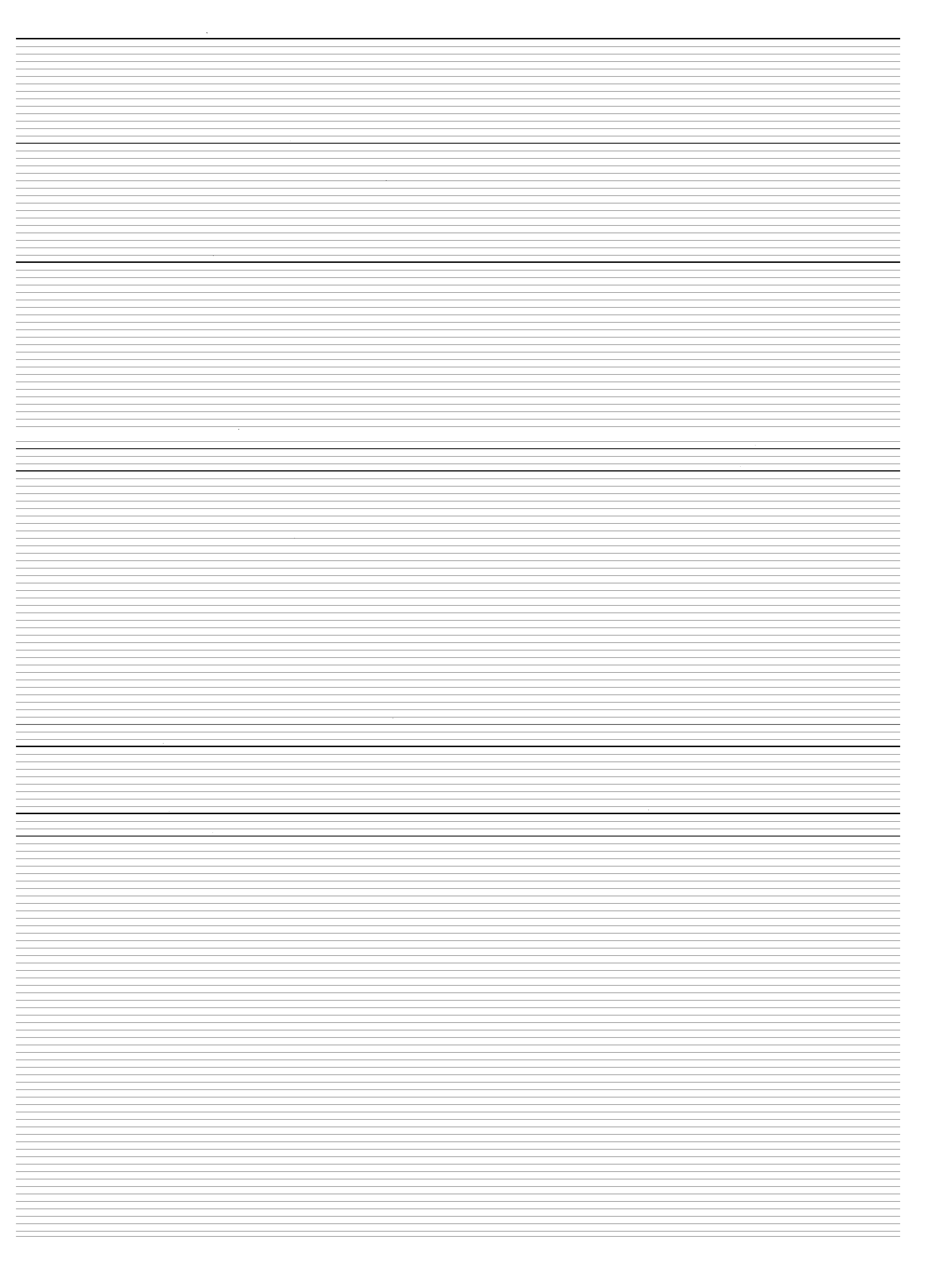
أولاً: فلاسفة ملطية

(١) طاليس

(٢) انكسيمندر

(٣) انكسيمانس

ثانياً: هيراقليطس



الفصل الأول

الطبيعيون الأوائل

فى القرن السادس قبل الميلاد

أولاً: فلاسفة ملطية

*** تمهيد: ملطية وظهور الفلسفة عند اليونان:**

لقد ظهرت الفلسفة أول ما ظهرت عند اليونان على الشريط الجبلى الساحلى الذى كان معروفاً فى الزمن القديم باسم ساحل أيونيا حيث تمتع سكانه - على حد تعبير هيرودوت ـ بأجمل مناخ فى العالم كله(١).

وكانت أغلب المدن على هذا الساحل تقع عند مصاب الأنهار أو منتهى الطرق. وكانت هذه الأنهار وتلك الطرق تنقل البضائع من الأقاليم المختلفة إلى شاطئ البحر المتوسط ومنه تنقل على ظهور السفن إلى كافة أنحاء العالم القديم.

وكانت ملطية واحدة من أهم وأشهر المدن الأيونية الاثنتى عشرة كما كانت أغنى مدن العالم اليونانى فى القرن السادس قبل الميلاد. ويعود تاريخ هذه المدينة إلى حوالى القرن العاشر قبل الميلاد حيث أقيمت فى مكان كان يسكنه الكاريون من العهد المينوى. ولما أقبل الأيونيون من اتكا حوالى ١٠٠٠ ق. م وجدوا فيها الثقافة الإيجية(٢)، وقد اضمحلت فاستفادوا منها واتخذوها مقدمة لحضاراتهم. والغريب أنهم لم يأتوا بنسائهم معهم إلى ملطية واكتفوا بأن قتلوا الذكور من أهلها وتزوجوا الأرامل وبدأ امتزاج الثقافتين بامتزاج دماء أهل المنطقة بدماء الوافدين عليها.

وقد تطور نظام الحكم فى ملطية مثلما تطور فى معظم المدن الأيونية؛ حيث خضعت فى أول الأمر لحكم الملوك الذين قادوا جيوشها فى الحرب ثم

انتقلت بعد ذلك إلى حكم الأشراف والنبلاء من ملاك الأرض ثم لحكم الطغاة المستبدين ممن يمثلون الطبقة الوسطى.

وقد وصل التقدم فى الصناعة والتجارة إلى ذروته فى عهد الطاغية تراسيبولوس Thrasybulus مع مطلع القرن السادس قبل الميلاد وأثمر هذا الرخاء المطرد فى الآداب والفنون والعلوم المختلفة كما أثمر الفلسفة. ولم يكن ظهور هذه الأنشطة الحضارية الراقية ممكناً لولا توفر هذه البيئة المنعشة الباعثة على النشاط الذهنى حيث إنه عندما تتلاقى الطرق تتلاقى أيضاً الآراء والعقائد والعادات المتباينة وينشأ من الاختلافات بينها التنازعات فالمفاضلة، فالتفكير العقلى الذى تمحى معه الخرافات ويبدأ التفكير المنطقى السليم.

إن ذلك هو ما حدث فعلاً فى ملطية وهو نفس ما حدث فى أثينا بعد ذلك، حيث تلاقى رجال جاءوا من مائة دولة متفرقة ذوو نشاط عقلى بعثه فيهم التنافس التجارى والسفر الدائم. لقد تحرر هؤلاء الرجال من أسر التقاليد لطول غيابهم عن أوطانهم وهياكل ومعابد آلهتهم . لقد كان أهالى ملطية يكثرون من السفر إلى المدن والبلاد البعيدة ومن ثم تفتحت عيونهم على حضارات كثيرة كحضارة ليديا وبابل ومصر وفينيقيا. وبهذه الطريقة دخل علم الهندسة المصرى وعلم الفلك البابلى العقلى اليونانى كما دخلت كذلك أفكار هؤلاء وأولئك دينية كانت أو أخلاقية إلى العقلى اليونانى، ونمت الأفكار والعلوم كما نمت التجارة داخلية وخارجية سواء بسواء كل ذلك حدث فى نفس الوقت.

ولا شك أن الثراء الذى تمتع به الناس فى ذلك الوقت قد أوجد لهم الفراغ الذى مكنهم من أن ينشئوا ـ على حد تعبير ديورانت ـ أرستقراطية ثقافية امتازت بالتسامح الفكرى لأن من يستطيعون القراءة كانوا أقلية صغيرة فى المدينة. ولم يكن هناك أى قيود من أى نوع على عقول الناس وتفكيرهم، وحتى القصائد الهوميرية التى أصبحت كتاب اليونانيين المقدس إلى حد ما لم تكن قد اتخذت بعد فى ذلك الوقت شكلها النهائى المحدد والمعروف. كما أنها

حتى حينما اتخذت هذا الشكل النهائى كان ما فيها من أساطير دينية قد طبع بطابع التشكك الأيونى والمرح والمجون. ومن ثم فقد أصبح التفكير فى هذه المدينة تفكيراً دنيوياً غير دينى يلتمس فيه الناس الأجوبة العقلية على كل مسألة تشغلهم سواء كانت مسألة علمية أو عملية[٣].

والحقيقة أن هذا الإتجاه العقلانى الجديد لم يحل محل القديم إلا عبر امتزاج الفلسفة الواقعية العملية التى كانت من خصائص التجار الفينيقيين واليونانيين بحكمة كهنة مصر القديمة وحكمة الفرس القدامى، بل لعله قد امتزج بها أيضاً حكمة أنبياء الهنود وعلم الكهنة الكلدانيين حيث شكل كل ذلك – فيما يرى ديورانت – صياغة هزيود لبداية الخليقة.[٤]

تلك الصياغة التى استهدفت النظرة المنظمة إلى الكون بوصل العناصر التى فيه بعضها ببعض بصلة الرحم والنسب في " أنساب الآلهة" ؛ حيث يبدأ هزيود التسلل بالهيولى ثم يقول إن السماء والأرض هما والدا الآلهة[٥] والبشر ويأتى بتشبيهات عديدة تذكرنا بمعات المصرى أو "كلمة الله" فى سفر الأمثال على حد تعبير فرانكفورت.[٦]

وعلى كل حال، فلقد ظهرت الفلسفة عند اليونانيين فى ذلك الوقت وعلى هذا المسرح ساحل أيونيا وبالذات فى مدينة ملطية حينما وجه الفلاسفة الأوائل فكرهم كما فعل سابقهم الشاعر اليونانى الشهير هزيود إلى مشكلة أصل العالم وتكوينه إلا أن فلسفات هؤلاء لم توضع فى أطر منظمة دقيقة بل كانت أقوالهم – فيما يرى فرانكفورت – أشبه بنطق الموصى إليه الملهم. ولا عجب من ذلك فى رأيه فهم قد انطلقوا بجرأة نادرة من فرضية لم تثبت أبداً. وقالوا إن الكون "كل" قابل للفهم. وبعبارة أخرى فهم قد افترضوا أن وراء الفوض من إدراكاتنا نظاما واحدا وأننا علاوة على ذلك نستطيع فهم هذا النظام[٧]

ولعل السؤال الآن: هل نجح هؤلاء الفلاسفة الأوائل من ملطية فى تفسير العالم وفهم نظامه؟!

ينسب إلى هذه المدينة ثلاثة من الفلاسفة الطبيعيين هم طاليس وانكسيمندر وانكسيمانس. وقد كان شاغلهم الأساسى هو محاولة تفسير العالم الطبيعى بالنظر فى العالم الطبيعى نفسه وتأمل مكوناته وعناصره الأساسية حسبما سيرد فى التفاصيل التالية.

(١) طاليس Thales

أولاً: حياته وآراؤه العلمية والعملية:

الحقيقة أننا لا نكاد نعرف شيئاً دقيقاً عن حياة ذلك المفكر العالم الذى وقع عليه اختيار أرسطو ليكون أول الفلاسفة على الاطلاق فى نظره! فالروايات تتضارب حول مولده وأصله وان كان معظمها يتفق على أنه من مواليد مدينة ملطية على الساحلْ الأيونى فى حوإلى عام ٦٤٠ ق.م. كما أنهم يتفقون على أنه من أصل فينيقي حيث قيل على لسان هيرودوت أنه كان من بيت شريف ومن أبوين فينيقيين.(٨)

وقد تلقي طاليس معظم تعليمه فى مصر والشرق الأدنى؛ فلقد عاش فى مصر زمناً طويلاً وتعلم على يد كهنتها كل ما أمكنه وعاد يحمل ـ على حد تعبير د. سليم حسن ـ كل أفكار المصريين عن الرياضيات والحساب والهندسة(٩) ولذلك فقد اعتبره ول ديورانت مِنْ مَنْ يتمثل فيهم انتقال الثقافة والفكر من الشرق إلى الغرب حيث تعزو إليه الروايات المتواترة ادخال العلوم الرياضية والفلكية إلى بلاد اليونان وتروى إحدى الروايات أنه وهو فى مصر قدر ارتفاع الأهرام بقياس ظلها فى الساعة التى يكون فيها ظل الإنسان مساوياً لطول قامتة. ولا نشك أنه قد تعلم ذلك على يد المصريين أنفسهم.

لكن يبدو أن طاليس قد واصل دراساته وتأملاته بعد عودته إلى بلاده ويقول ديوارنت أنه قد توصل إلى شرح كثير من النظريات الهندسية التى كانت الأساس الذى قامت عليه فيما بعد الهندسة النظرية عند اليونان والتى استفاد منها وقام بجمعها اقليدس(١٠).

كما أنه درس الفلك ونقله إلى اليونان وحاول تخليصه من ارتباطه بالتنجيم الذى أدخله فيه الشرقيون. وقد أدهش طاليس اليونانيين حينما أفلح فى التنبؤ بكسوف الشمس الذى حدث فى الثامن والعشرين من مايو عام

٥٨٥ق.م، لكن لا ينبغى المبالغة فى علم طاليس بالفلك لأن الأرجح أنه إنما بنى تنبؤاته هذه على أساس ما عرفه من السجلات المصرية والحسابات الفلكية البابلية.(١١)

وقد كان لطاليس اهتماماته السياسية الموازية لاهتماماته العلمية إ يقال إنه حينما أحس بخطر الفرس اتفق مع بياس حكيم بريين تلك المدينة القريبة من ملطية على أن ينصحوا المدن الأيونية بالإتحاد على أن يعقد هذا الإجتماع فى كيوس(١٢). كما أنه اخترع بحيلة ذكية رواها هيرودوت فى تاريخه معبراً ساعد الجنود اليونان فى أن يعبروا نهراً صعب عليهم عبوره وتخطيه(١٣).

ولعل تلك الآراء العلمية والمشاركة السياسية هى التى حدت باليونانيين أن يجعلوه أحد الحكماء السبعة، بل إن أفلاطون قد ذكره فى محاورة "بروتاجوراس" كأول هؤلاء الحكماء.(١٤) .

وتتضارب روايات عديدة حول اهتمامات طاليس الأخرى؛ فعلى حين يصوره أفلاطون فى "ثياتيتوس" مثالاً للفيلسوف المتأمل الذى كان دائم التأمل والنظر فى السماء حتى أنه غفل ذات مرة عن رؤية ما تحت قدميه فوقع فى بئر مما جعله موضعاً للسخرية من تلك الخادمة التراقية(١٥) ، نجد أن أرسطو فى كتابه "السياسة" يصوره على أنه من أبرع من يمكنهم استغلال حكمتهم النظرية فى ميدان العمل المربح حيث يروى لنا أنه قد استعمل معلوماته فى علم الفلك فعلم أن محصول الزيتون سيكون موفوراً فى العام التالى. ومن أجل أن يجيب على من يعايرونه بفقره استخدم النقد القليل الذى كان يملكه فى دفع عرابين لاستئجار كل معاصر الزيوت فى ملطية وكيوس وقد أستأجرها بثمن بخس. فلما حان وقت استخدام المعاصر وأتى الزراع ليعصروا زيتونهم فرض عليهم طاليس الأجر الذى شاءه. وكان الربح عظيماً. وقد أثبت طاليس بذلك منذ هذا التاريخ القديم" أن الفلاسفة متى شاءوا يعرفون بأيسر ما يكون أن يغتنوا وإن لم يكن ذلك من همهم"(١٦)

وعلى أى حال فإننا نستطيع أن نتصور توفيقا ممكنا بين الروايتين المتضاربتين لأفلاطون وأرسطو حول مدى مهارة طاليس العملية؛ اذ إنه ربما اغتاظ من تلك الفتاة التراقية التى سخرت منه حينما زلت قدماه فوقع فى البئر نتيجة تأملاته للنجوم فى السماء، فأراد أن يثبت لها وللجميع أنه ليس على هذه الحال البائسة التى يتصورها العامة عن الحكماء، فما كان منه إلا أن وظف معارفه النظرية فى علم الفلك فتنبأ بهذه الوفرة فى محصول الزيتون وكان ما كان من استطاعته جمع ثروة طائلة ربما عاش عليها بقية عمره. لقد أراد طاليس أن يبرهن للناس على أنه لا تناقض هناك بين التأملات الفلسفية النظرية وبين المهارات العلمية وامتلاك الثروة. لكن الفيلسوف عادة لا يعنيه الثروة أو الحياة العملية المترفة بقدر ما يعنيه الوصول إلى الحقيقة والإستمتاع بتأملاته حولها.

ويبدو من تلك الروايات حول طاليس أننا أمام مفكر عملى صاحب اهتمامات علمية نظرية سياسية واقتصادية متداخلة أهلته لأن يكون فى نظر مواطنيه أحد الحكماء الكبار فى عصره. وقد روى ديوجين لايرتوس Diogenes Laertius أنه مات وهو يشاهد مباراة فى الألعاب الرياضية بعد أن أضناه الحر والظمأ والتعب لأنه كان قد بلغ آنذاك سن الشيخوخة[١٧].

أما عن كتاباته فإن الروايات تتضارب بشأنها عند المؤرخين؛ فبعضهم ينسب إليه كتاباً بعنوان " فى الاعتدالين" ، وبعضهم يقول إن له كتاباً بعنوان " فى العلل الأولى". وبعضهم ينسب إليه كتاباً بعنوان " الفلك الليلى" والأرجح أن هذه الكتب جميعاً مشكوك فيها لأن أفلاطون وأرسطو لم يذكرا أنه كتب شيئاً من هذا. وهما أهم من يعتد بشهادتهم فى هذا الأمر[١٨] .

ثانياً : فلسفته الطبيعية:

يعتبر طاليس فيما يقول أرسطو هو المؤسس الأول للفلسفة الطبيعية وقد ورد ذلك فى معرض حديثه عن معنى الفلسفة ونشأتها فى الكتاب الأول من "الميتافيزيقا" حيث انتهى إلى أنها هى المعرفة بمبادئ الأشياء وعللها. ثم

أخذ فى توضيح هذه المبادئ والعلل التى حصرها فى أربعة هى العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية وبيّن أنه إنما أشار إلى ذلك أيضاً فى كتاب "الطبيعة" ثم استعرض بعد ذلك آراء الفلاسفة الأوائل فوجد أن معظمهم يعتبرون أن المبادئ التى من طبيعة مادية هى المبادئ الوحيدة للأشياء فمنها تكونت وإليها تنحل. وأوضح أن هؤلاء الفلاسفة رغم اتفاقهم حول هذه الرؤية العامة للعالم إلا أنهم يختلفون فيما بينهم حول طبيعته وعدد هذه المبادئ المادية للأشياء.(١٩)

ولقد قال أرسطو فى هذا الاطار " إن طاليس هو مؤسس هذا النوع من الفلسفة، يقول بأن المبدأ هو الماء وذلك هو السبب فى إعلانه أن الأرض تطفو فوق الماء"(٢٠).

تلك هى العبارة التى نقلها أرسطو عن طاليس والتى جعلته فى نظره أول فلاسفة الطبيعة اليونان. والحقيقة أن هذه العبارة فى حد ذاتها لا تكاد تضيف أى جديد حيث أنها كانت من الأقوال المألوفة عند السابقين عليه؛ فقد قالها هوميروس حينما تحدث عن أن الأوقيانوس (المحيط) هو المصدر الأول للأشياء، ومن قبله وردت كأسطورة عند البابليين يقولون فيها" فى البدء وقبل أن تسمى السماء وأن يعرف للأرض اسم كان المحيط مكان البحر" كما أن نفس العبارة قد وردت فى "التوراة" حيث جاء فيه " فى البدء خلق الله السماوات والأرض وكانت الأرض خاوية خالية وعلى وجه القمر ظلام وروح الله يرف على وجه المياه"(٢١).

ولقد تأكد للباحثين الأثاريين والمؤرخين أن هذا الرأى لطاليس مأخوذ مباشرة من فكرة أصل العالم عند مدرسة هليوبوليس المصرية القديمة فقد كانوا يقولون إنه فى البداية كان "رع" إله الشمس قد خرج من الماء الأزلى "نون" الذى سكن فيه بلا حراك أبديا، أى أن أصل الإله هو " الماء" الأزلى ' نون ". وقد دلت البحوث الدقيقة على لفظة "نون" المصرية أنها تقابل بالضبط "كايوس " عند اليونانيين فهى تعنى أيضا الماء الذى لا قرار له (٢٢).

ومع ذلك فإن المؤرخين يرون أن طاليس قد أضاف الجديد على ذلك الرأى القديم حيث قالوا إنه قد امتاز بأنه دعم رأيه بالدليل حيث قال إن النبات والحيوان يتغذيان على الرطوبة ومامنه يتغذى الشئ فهو يتكون منه بالضرورة. وأن النبات والحيوان إنما يولدان فى البيئة الرطبة فإن الجراثيم الحية رطبة وما منه يولد الشئ فهو يتكون منه. كما أشاروا أيضاً إلى أن طاليس قال بأن التراب يتكون من الماء ويطغى عليه شيئاً فشيئاً كما يشاهد فى دلتا النيل المصرية وفى الأنهار الأيونية حيث يتراكم الطمى عاماً بعد عام وما يشاهد فى هذه الأحوال الجزئية إنما ينطبق على الأرض بالإجمال فقد خرجت من المياه وصارت قرصاً طافيا على وجهها كجزيرة كبرى فى بحر عظيم وهى تستمد من هذا المحيط اللامتناهى العناصر الغازية التى تفتقر إليها فالماء إذن أصل الأشياء. (٢٣)

وبناء على تلك الحجج التى أوردها المؤرخون ونسبت إلى طاليس قرروا أنه امتاز عن سابقيه بأنه قد استغنى عن تعبيرات أسطورية أو رمزية للتدليل على حدسه الفلسفى " أن كل الأشياء قد نتجت عن الماء" ؛ فالماء عنده على حد تعبير ييجر Jaeger جزء مشاهد من عالم التجربة، وان كان يتراجع عن ذلك بعض الشئ حينما يقول " إن نظرة طاليس لأصل الأشياء تجعله شديد الالتصاق بأساطير الخلق اللاهوتية أو بدلاً من هذا تقوده إلى ركب القائلين بها، إذ على الرغم من أنها تبدو فيزيقية خالصة إلا أنه من الواضح أنه يمكن الإعتقاد فيها كنظرية لها نفس ما ندعوه بالسمة الميتافيزيقية"(٢٤).

وربما يجدر بنا هنا أن نتوقف لنتساءل: من أين أتى هؤلاء المؤرخون المحدثون بتحليلاتهم تلك فيما يخص اضافات طاليس على أساطير الخلق القديمة أو بعبارة أخرى أكثر دقة من أين أتوا بما نسبوه إلى طاليس من اضافات جديدة على ما نقله عن المذاهب الشرقية القائلة بأن الماء أصل العالم خاصة فى مصر وبابل؟!

لا شك أنهم قد استنتجوها من رواية أرسطو الذى أضاف إلى ما سبق أن ذكرنا من كتابه " الميتافيزيقا"، قوله " وربما استنتج طاليس هذه الحقيقة من ملاحظة أن جميع الأشياء غذاؤها من الرطوبة، وأن الحرارة ذاتها إنما تنشأ عنها وتحيا بها لأن ما تنشأ منه الأشياء هو مبدأ جميع الأشياء إنه استمد فكرته من هذه الحقيقة ومن حقيقة أن بذور جميع الأشياء من طبيعة رطبة"[٢٥].

وإذا ما أنعمنا النظر فى هذا لوجدنا أن تلك الأدلة إنما هى من نسج خيال أرسطو نفسه ولم يقل بها طاليس صراحة. وفى اعتقادى أن أرسطو أراد بإيراد هذه الحجج التى تصور أنها ربما جالت فى ذهن طاليس؛ أراد بذلك أن يوضح ما يمكن أن يميز تصور طاليس لأصل العالم عن تصورات السابقين الذين قالوا بنفس ما قال به. ولا أدل على ذلك من أن أرسطو يضيف إلى ما سبق قوله " أنه ليس متيقنا من احتمال أن يكون هذا الرأى حول الطبيعة قديماً وسابقاً. ولكن على أية حال فقد قيل إن طاليس قد أدرج ضمن القائلين بالعلة الأولى"[٢٦]

وعلى ذلك يبدو أن أرسطو هو الذى حاول أن يجعل من تفسير طاليس تفسيراً مميزاً عن التفسيرات المشابهة السابقة بما أسبغه عليه من عقلانية وقدرة على تقديم الدليل على صحة الرأى الذى أعلنه!. ومن هنا يمكن القول إن أرسطو قد حمل طاليس عبء نقل التفكير من الأسطورة (المثيولوجيا) إلى الفلسفة! ولكن الواقع أنه لم يكن فى ذهن طاليس كل ما حمله اياه أرسطو ومن تابعه من المؤرخين المحدثين الذين اشتط بعضهم كبرنت Burnet لدرجة أن حاول قطع الصلة تماماً بين طاليس وبين التفكير المثيولوجى السابق عليه، وأن يجعله فيلسوفاً طبيعياً مادياً على الحقيقة.[٢٧]

وعلى نفس النحو اشتط زيللر Zeller فاعتبر أن اليونانيين ابتداء من طاليس قد استبدلوا التصورات الأسطورية الخرافية للعالم بنظام عقلى من الأفكار يستند على الفكر المستقل القادر على تفسير الحقيقة بشكل طبيعى. وعليه فقد اعتبر أن الفلسفة ابتكار يونانى لم يشاركهم فيه أحد.[٢٨]

وعلى كل حال فإن من المؤرخين الغربيين أنفسهم من انتقد هذا الشطط؛ فقد انتقد بيجر تفسير برنت وأوضح أن أرسطو حينما سمى الأيونيين بالطبيعيين لم يكن يقصد من لفظة الطبيعة Phusis ما نعنيه بها الآن في العلم الحدي؛ فهي في اليونانية القديمة تدل على عملية النمو الكامل كما تدل على أصل الشئ[٢٩]. ويرى برتراند رسل نفس الشئ؛ ففكرة الطبيعة عند اليونان نشأت من النظر إلى حركة الكائنات الحية ونموها والتفكير في وجود قوة باطنة هي التي تحركها وان هذه القوة الداخلية هي إله من الآلهة ولم يخل تفسير أرسطو نفسه من هذا التصور المثيولوجي عند تفسيره لحركة الكواكب بوجه خاص. [٣٠]ولا يختلف هذا الأصل الذي نشأ عنه تأملات اليونان في فكرة الطبيعة عن ما دارت حوله تأملات فلاسفة الشرق القدامى في تفسيراتهم لأصل العالم الطبيعي خاصة في مصر وبابل. [٣١]

وعلى أية حال، فإننا لا نستطيع أن نقرر أن هناك نزعة علمية عند طاليس منقطعة الصلة عن التفسيرات السابقة؛ فقد تفلسف طاليس وغيره من فلاسفة اليونان الأوائل متأثرين بهذه التفسيرات السابقة وناقلين عنها، ولم يستطع هؤلاء الفلاسفة اليونان قط أن يكونوا كما يزعم بعض المؤرخين أصحاب اتجاه علمي صارم في تفسير الطبيعة مقطوع الصلة بما سبقه**!!**

أن كل ما نستطيع الإقرار به من تميز لطاليس حسب قراءتنا لنص أرسطو السابق الإشارة إليه، هو قدرته على إثارة السؤال عن أصل الإشياء المتكثرة بمعنى كيف نرجع الأشياء والعناصر المتكثرة إلى شئ أو عنصر واحد**؟!**

إن هذا التساؤل هو ما جعل طاليس يدرس الطبيعة بالنظر في الطبيعة نفسها وعلى أساس عقلي ـ حسى أما نتائج هذا التساؤل وما تمخض عنه من تأمل وبحث فلم تختلف كثيراً عن من تأثر بهم طاليس**!** وليس أدل على صحة ما نقول من تلك العبارات الغريبة التي نسبها أرسطو نفسه إلى طاليس مثل " أن العالم مملوء بالآلهة" و " أن في حجر المغناطيس روحاً أو نفساً تجذب الحديد"**!!**

أما العبارة الأولى فقد نسبها أرسطو إلى طاليس فى كتاب "النفس"[٣٢]، كما أوردها سابقه أفلاطون فى محاورة "القوانين" [٣٣].وبالطبع فإن المتشددين فى الإتجاه العلمى لطاليس كبيرنت يشككون فى صحة نسبتها إليه [٣٤] أما الآخرون فيتعتبرونها ونحن معهم دلالة على أن طاليس كان فى تفسيره للعالم الطبيعى أقرب إلى اللاهوتيين والميتافيزيقيين منه إلى العلم الطبيعى البحت[٣٥].

وعلى أية حال فنحن نعتقد أن تلك العبارة، وكذلك العبارة الأخرى القائلة بأن لحجر المغناطيس نفسا لأنه يجذب الحديد والتى نسبها إليه أرسطو فى كتابه "النفس"[٣٦]، إنما هى عبارات نسبت إلى طاليس باعتباره أحد الحكماء السبعة. وربما نسبت إليه كأحد الطبيعيين الأوائل على أساس أنهم جميعاً كما سيتضح فى تقييمنا النهائى لهم كانوا يرون فى المادة قوة حيوية دافعة animisme.

وعلى ذلك فنحن لا نستطيع أن نقرر على وجه التحديد: هل استطاع طاليس أن يقيم حدودا خالصة بين المادة والقوة الخالقة على صورة الألوهية أو نفس العالم؟!؛ فما نسب إليه من أقوال وآراء تظهر أنه خلط بين المادة الأولى والنفس وربما بين ذلك وبين الألوهية كذلك !!

٢- انكسيمندر Anaximander

أولاً : حياته وآراؤه العلمية:

لا نكاد نعرف شيئاً عن حياة انكسيمندر، فالمؤرخون يختلفون فى تحديد تاريخ مولده ووفاته؛ فقد قيل إنه ولد فى حوإلى عام ٦١٠ وتوفى فيما بين أعوام ٥٤٥ فيما يقول زيللر (٣٧)، أو ٥٤٦ أو ٥٤٧ فيما يقول آخرون (٣٨). ومن المؤكد أنه ولد فى ملطية حيث قال عنه ثيوفراسطس Theophrastus إنه كان مواطن طاليس وصاحبه"(٣٩)، كما قال إنه كان من أول من كتب فى الفلسفة كتاباً نثرياً بعنوان " فى الطبيعة ــ Peri Physeos نقل عنه ثيوفراسطس بعض عباراته كما انتقد أسلوبه(٤٠).

وقد كان لانكسيمندر فيما يبدو اهتمامات علمية كثيرة اذ يقال إنه إخترع المزولة (أى آلة لقياس الوقت)، والأرجح أنه نقلها عن البابليين أو المصريين. فقد كانت معروفة عندهم ثم عمل على تحسينها(٤١) وكانت هذه المزولة عبارة عن عصا تغرس رأسيا فى الأرض وتدل الملاحظة لها على أن طول ظلها يختلف من وقت إلى آخر خلال النهار ويختلف كذلك بمرور الأيام باختلاف الفصول، وأن أقصر طول للظل يكون فى الشتاء وأطوله فى الصيف. وبذلك يستفيد العالم الفلكى من هذه المزولة الشمسية فى تحديد ساعات النهار والسنة وفصولها الأربعة.(٤٢)

ويقال كذلك أن انكسيمندر كان أول من رسم خريطة للعالم استناداً على المعلومات التى كان يأتى بها اليونانيون إلى ملطية من زياراتهم ورحلاتهم إلى أنحاء العالم المعروف آنذاك. وقد جعل انكسيمندر بلاد اليونان مركز هذه الخريطة وتحيط بها الأجزاء الأخرى من أوروبا وآسيا ويحيط بهذه اليابسة البحر ويقال إن الملاحين الملطيين كانوا يستخدمون هذه الخريطة فى رحلاتهم إلى شتى الثغور المطلة على البحر الأبيض. وقد

اعتمد هكتايوس Hecataeus فيما بعد على هذه الخريطة فى القرن الخامس وأصلحها واعتبر بذلك أول جغرافى فى العالم(٤٣).

وقد نسب إلى انكسيمندر أيضاً بعض الاهتمامات السياسية ومشاركته الفعالة فى الحياة السياسية لمدينته كمعظم فلاسفة اليونان الآخرين(٤٤).

ثانياً : فلسفتة الطبيعية:

لقد اختلفت فلسفة انكسيمندر الطبيعية عن فلسفة سابقه طاليس اختلافاً واضحاً. ويتضح هذا الإختلاف من النظر فيما أورده المؤرخون نقلاً عن ثيوفراسطس من نصوصه حيث يقول انكسيمندر فى تلك النصوص" أن اللانهائى أو اللامحدود apeiron هو المادة الأولى للأشياء أو المبدأ الأول arche للأشياء الكائنة. وأيضاً فإن الأصل الذى يستمد منه الموجودات وجودها هو الذى تعود إليه عند فنائها طبقاً للضرورة necessity وذلك لأن بعضها يخضع لحكم العدل ويصلح بعضها الآخر (أى يجب أن يعاقب بعضها وأن يكفر بعضها عن بعضها الآخر لما قامت به من ظلم تبعاً (لحكم) الزمان"(٤٥) وقد أورد عنه ثيوفراسطس أيضاً قوله " إن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء هو اللانهائى وهو يقول أنها ليست ماءا ولا شيئا من العناصر المعروفة، بل مادة مختلفة عنها لا نهاية لها وعنها تنشأ جميع السموات والعوالم".(٤٦)

وقد وصف انكسيمندر هذا اللانهائى بقوله "هذا اللانهائى دائم أزلى" و "اللانهائى خالد لا يفنى"(٤٧)

تلك هى النصوص التى نستند عليها فى فهم رؤية انكسيمندر للعالم الطبيعى. وبداية يتضح لنا أنه انتقد نظرية طاليس حيث رفض تحديد العلة المادية للعالم ربما لأنه وجد أنه لا يجوز تحديد هذه العلة فى عنصر الماء أو عنصر آخر نظراً لأن تعيين هذا المبدأ الواحد لا يمكننا من فهم كيف نشأت عنه الأشياء المتمايزة.(٤٨)

وقد دعاه ذلك إلى القول بالأبيرون كأصل أو كعلة أولى مادية لامتناهية للعالم الطبيعي. وقد اختلف المفسرون حول معنى الأبيرون؛ هل هو رؤية ملطية قدمها انكسيمندر للأسطورة الهزيودية عن الكاووس Chaos أو السديم الأول السابق على الآلهة وعلى الأرض وعلى السماء؟!

فى هذه الحالة سيكون الأبيرون هو ذلك الشئ اللامعين كيفا أى غير محدد الصفات الذى منه تولد الأشياء المتعينة من نار وماء وهواء وتراب .. الخ أو هو ذلك المزيج الذى تختلط فيه جميع الأشياء ثم لا تلبث بعد ذلك أن تفترق لتؤلف العالم. لكن يبدو بصورة أرجح أن الأبيرون هو اللامحدود من جهة الكم أو هو مالا تخوم أو حدود له وذلك بحسب أن اللامتناهى إنما يحتوى كل العوالم والأكوان(٤٩).

وعلى أية حال، يبدو أن انكسيمندر قد نظر إلى الأبيرون بالمعنيين معا، فهو لا محدود من جهة الكيف والكم؛ فهو مزيج من الأضداد جميعاً كالحار والبارد والرطب واليابس، إلا أن هذه الأضداد كانت مختلطة فى البداية ثم انفصلت بحركة المادة. وتظل الحركة تفصل بعضها عن بعض وتجمع بعضها إلى بعض بمقادير متفاوتة حتى تألفت بهذا الاجماع والانفصال الأجسام الطبيعية المختلفة.(٥٠).

وبالنظر إلى هذا التفسير لمعنى الأبيرون فى ضوء ما قاله انكسيمندر نستطيع أن نفهم أنه تصور نشأة العالم عن الأبيرون على مراحل ثلاث؛ أولا مرحلة الأبيرون نفسه. ذلك السديم الأول الذى لا يحده شئ وهو مزيج من الأضداد جميعاً بصورة غير محددة الكم وغير محددة الكيف.

وثانيها، مرحلة يسود فيها حكم "الضرورة" و" العدل" ـــ حسب نص انكسيمندر ـــ أو ما أسماه الشراح قانون العدالة الذى يقضى بأن تتمايز وتتفرق العناصر بنسب معينة. وان كان البعض يرى أن لفظة العدالة هنا لا تكاد تعبر عن المعنى المراد؛ فالفكرة التى أراد انكسيمندر أن يؤكدها هنا هى أنه لابد أن يكون هناك نسبة معينة من النار ومن التراب ومن الماء فى

العالم. لكن كل عنصر من هذه العناصر (وقد تخيلها آلهة) لا يتوقف عن السعى فى سبيل اتساع رقعة ملكه غير أن ثمة نوعاً من الضرورة أو القانون الذى يقضى بأن تتحدد العناصر الأربعة وان تنفصل عن الأبيرون الذى كانت كامنة فيه وأن يلزم كل عنصر مكانه المحدد له ولا يعتدى على غيره.[٥١]

أما المرحلة الثالثة فهى مرحلة تكون العوالم والكائنات من تلك العناصر الأربعة والغريب أن انكسيمندر ينظر إلى نشأة هذه الكائنات على أنه ظلم وتعد وكسر لقانون العدالة. وقد احتار المؤرخون فى تفسير ذلك، فيذهب نيتشه وروديه Rhode إلى أن مجرد وجود الموجودات ظلم وكذلك انقسامها وهذه عقوبة يجب أن يكفر عنها وربما يرجع ذلك إلى قول الأورفية بأن وجود الإنسان عقوبة عليه أن يكفر عنها[٥٢] ويرى آخرون أنه قال بذلك لأن تكون أى كائن من الكائنات يقضى أن يتغلب أحد العناصر على غيره حيث إن الكائن يتولد من صراع الأضداد: الجاف والبارد والحار والرطب وهى صفات العناصر الأربعة. ومن ثم فإن قانون العدالة وما يجب أن يكون يعود فيسرى مرة أخرى لأنه عندما يولد عالم جديد من العوالم اللانهائية فالعدالة تقضى على عالم آخر بالفناء لأن كل عالم يولد لابد أن يكفر عن خطيئة الميلاد بأن يفنى ليولد عالم جديد وهكذا باستمرار[٥٣].

وفى الحقيقة أنه لا يمكننا أن نفهم ذلك التصور لنشأة العالم عند انكسيمندر بدون الرجوع إلى أصله عند شاعرى اليونان الكبيرين هوميروس وهزيود حيث قدما تفسيراً شبيها به؛ فكما أن العناصر عند انكسيمندر تحتل مناطق معينة يجب ألا تتجاوزها وإلاقضى عليها بدفع الجزاء عن كل تجاوز بحكم الضرورة أو القدر Destiny ، فإن الآلهة عند هوميروس كانت كل منها تتحكم فى منطقة معينة من العالم يجب ألا تتعداها فكانت هى الأخرى خاضعة لقوة أو حكم القدر كذلك. فالقدر إذن عند هوميروس وانكسيمندر يمثل قوة فوق الآلهة وفوق العناصر[٥٤].فكأن مركز العناصر فى نظرية الكون عند انكسيمندر يناظر مركز الآلهة فى اللاهوت الهوميرى، وكان

تصوير انكسيمندر للخليقة يماثل التصوير الدينى باستثناء أنه استبدل بالآلهة العناصر فى عملية التكوين والخلق.[٥٥]

وهاهنا نلاحظ أن أهمية انكسيمندر تكمن فى أنه استطاع أن يرتفع بالبحث فى أصل الطبيعة إلى التجريد؛ فرغم أن اتجاهه إلى عدم تحديد العلاقة بين الأبيرون والعناصر الأربعة جعل هذا الأبيرون قريبا كما قلنا من فكرة الكاووس (العماء) Chaos القديمة[٥٦]، إلا أن الفضل يعود إليه فى محاولة نقل البحث الميتافيزيقى إلى ما وراء الخبرة الحسية لوضع مفهوم ميتافيزيقى يمكن استخدامه فى تفسير الطبيعة. لقد جعل العلم يتجاوز البحث فى الأشياء إلى البحث عن المفاهيم. ولا أشك أن مفهوم الأبيرون يشهد بقدرة انكسيمندر العجيبة على التجريد الذى لم يعرف له مثيل من قبل[٥٧]. وقد اعتبر ذلك تقدماً خطيراً فى الفلسفة الملطية؛ ذلك لأنه ولأول مرة على حد تعبير فندلباند أخذت خطوة للانتقال من الملموس Concrete إلى المجرد abstract[٥٨]؛ فقد أدرك انكسيمندر ولأول مرة أن المبدأ المديم لكل الظواهر المحدودة لا يمكن أن يكون هو نفسه محدوداً وأن أساس الوجود برمته لابد أن يختلف عن عناصر الوجود الطبيعية وان يكون ذا طبيعة أخرى.[٥٩]

ثالثاً: نظريته فى التطور:

نسبت إلى انكسيمندر بعض النصوص التى تؤكد أنه قال بصورة بدائية لنظرية التطور التى قال بها علماء الحياة من المحدثين. وقد وردت هذه النصوص على لسان عديدين مثل ايبوليوتس وايتيوس وفلوطرخس. وفى هذه النصوص يقول انكسيمندر " نشأت الكائنات الحية من الرطوبة بعد أن تبخرت بالشمس وكان الإنسان كغيره من أنواع الحيوان. فكان فى البدء سمكاً"[٦٠]. ويقول " تولدت أول الحيوانات من الرطوبة وكان كل منها مغلفاً بقشرة كثيرة الأشواك فلما تقدم بها الزمن انتقلت إلى أجزاء أكثر يبوسة ولما نفضت عنها قشرتها لم تعش إلا فترة قصيرة من الزمن" [٦١]. ويضيف إلى ذلك قوله " إن الناس قد نشأت فى داخل الأسماك وبعد أن تربوا فيها كالقرش

وأصبحوا قادرين على حماية أنفسهم قذف بهم أخيراً على الشاطئ وضربوا في الأرض"(٦٢).

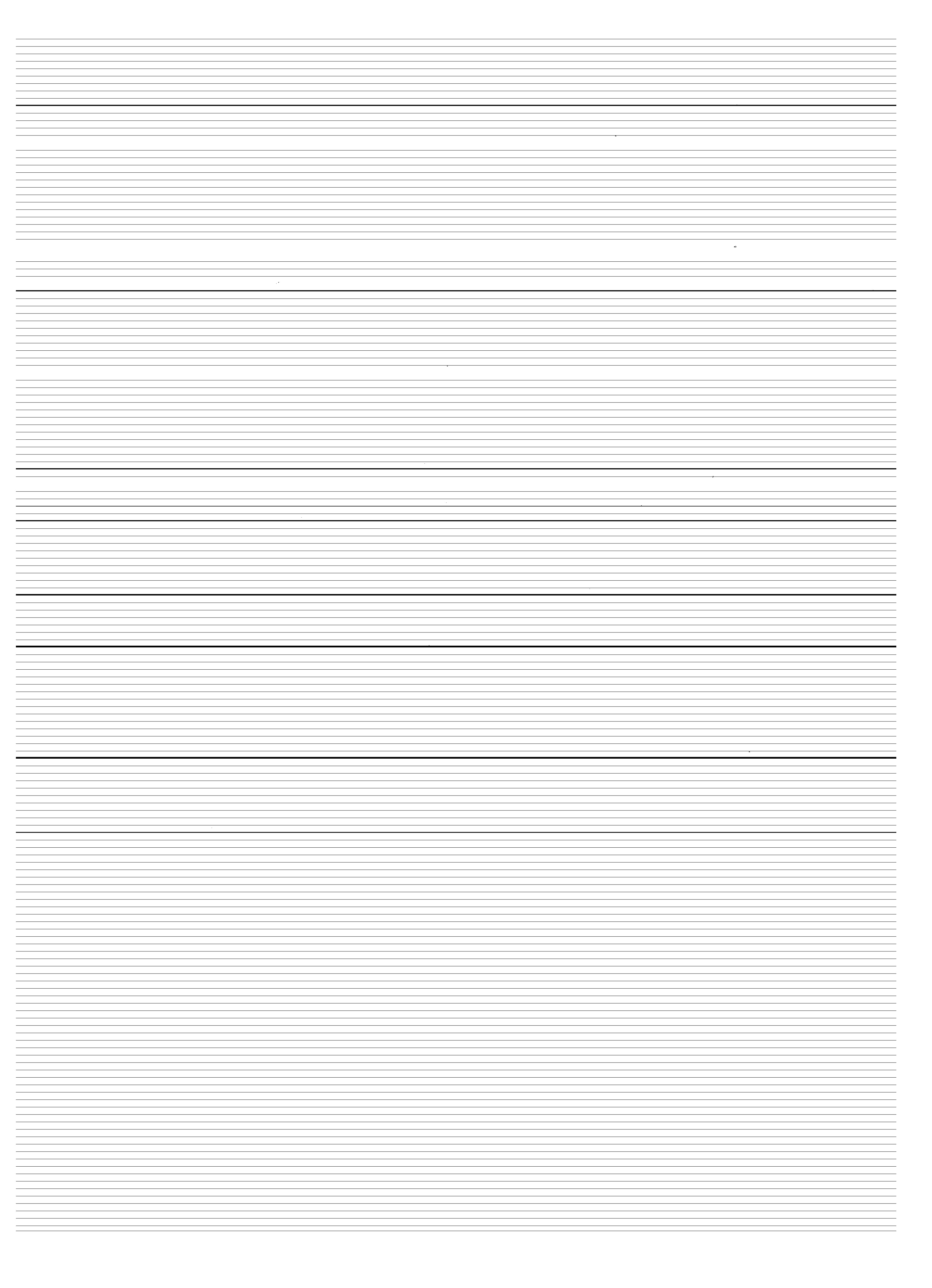
وإذا ما ألفنا بين هذه النصوص لوجدنا أن انكسيمندر يرى أن الكائنات الحية إنما تولدت في بيئة رطبة بعد التبخر أي في طين البحر الذى هو مزيج من تراب وماء وهواء، وأن هذه الكائنات كانت في الأصل سمكاً فغطى بقشر شائك حتى إذا ما بلغ بعضها أشده نزح إلى اليابس وعاش عليه ونفض عنه القشر. وهكذا كان أصل الإنسان أيضاً فهو لم يولد أول ماوجد على ما نراه يولد اليوم طفلاً عاجزاً عن توفير أسباب معاشه وإلا لكان قد انقرض. ولكنه قد انحدر هو أيضاً من حيوانات مائية (ولعلها الأسماك) مختلفة عنه بالنوع حملته في بطنها زمناً طويلاً إلى أن نمت قواه وتم تكوينه فقذفت به إلى الشاطئ فاستطاع أن يقف على اليابسة وان يحفظ بعد ذلك حياته بنفسه.

ويبدو من ذلك أن فكرة نظرية التطور بالمعنى الحديث واردة تماماً في أقوال انكسيمندر ولكن هذا الشبه بين فكرته ونظرية التطور الحديثة لا يجعلنا نتسرع فنقول بأنه كان أصلاً لهذه النظرية كما ظهرت لدى لابلاس وداروين.

إن نظرية انكسيمندر لم تقم على أى أدلة علمية بل قامت على أساس أسطورى حاول هو وضعه في اطار فلسفي عقلي، فالقول بأن أصل الحياة هو الماء ليس جديداً، فقد كان كما أشرنا من قبل حين الحديث عن طاليس فكرة شائعة في التراث الشرقي القديم خاصة عند المصريين والبابليين. كما أن هناك من يقول بأن أصل نظرية التطور عند انكسيمندر مصرى أيضاً؛ وهذا الأصل المصرى لتلك النظرية يتضح إذا ما عرفنا أن ظاهرة الحيوانات التى تعيش في الطينة السوداء الراسبة من فيضان النيل قد لفتت انتباه المصريين وقدموا لها تفسيرات عديدة منها ما بدا من رسمهم الالهة " ساتيس" التى كانت زوجة الإله " خنوم" إله الشلال في صورة ضفدعة، فقد اعتقدوا أنها تولد تلقائيا من نفسها من غرين النيل الذى تخلف عن الفيضان دون تلقيح آخر. وهذه هى نفس نظرية انكسيمندر. (٦٣)

ولعل الجديد عند انكسيمندر حقاً هو قوله بالتطور كقانون عام. وهو أمر يرجع إلى تفسيره للعالم الطبيعي على أساس فكرته عن " الأبيرون"؛ فالأشياء والعوالم تخرج منه ثم تنحل وتعود إليه. ويتكرر الدور وهلم دواليك. ومنها " مايشرق ويغرب فى آجال بعيدة " وهى العوالم التى لا تحصى، ومنها ما يتكون ويفسد فى أوقات قصيرة " ويعوض بعضها البعض على مر الزمان" وهى الجزئيات، مثل الحرارة تشرب ماء الأرض، فيرد البخار هذا الماء للأرض مطراً. وهكذا إلى نهاية الدور. فالحركة دائمة والموجودات متغيرة والمادة اللامتناهية باقية غير حادثة ولا مندثرة.[٦٤]

إن القول بالتطور كقانون عام للنشوء والإرتقاء والفناء وبتأثير من الحركة التلقائية ودون علة فاعلية متمايزة ودون غائية هو ما يكاد يقرب من تصور المحدثين للتطور وخاصة لا بلاس.[٦٥]



٣ ـ انكسيمانس Anaximenes

أولاً : حياته وآراؤه العلمية:

يعتبر انكسميانس ثالث فلاسفة ملطية وليس لدينا معلومات مؤكدة حول حياتـه؛ اذ يقـال أنـه قد بلــغ ازدهــاره عــام ٥٤٦ ق.م عنـد سـقوط مدينــة ساردیس.(٦٦)ويرجح البعض أنه عاش فيما بين عامى ٥٨٨ و ٥٢٤ ق.م(٧٦)، بينما يرى البعض أنه عاش بين أعوام ٥٨٥/٥٨٤ إلى ٥٢٨/٥٢٤ .(٦٨)

على كل حال فإنـه كـان أصغر من انكسيمندر، وكـان حسب روايـة ثيوفراسطس رفيقا له(٦٩).ورغـم تتلمذه علـى انكسيمندر فقد كـان فيمـا يبدو أضيق منه خيـالاً وأقل منـه توفيقاً فـى آرائـه العلميـة؛ حيث عـاد إلـى آراء طاليس حول طبيعة الأرض فقال إنها أشبه بقرص مسطح قائم علـى قـاعدة. وقد أنكر حركة الشمس ليلا من تحتها واستبدل بها حركة جانبية حولها. وقـد علل اختفـاء الشـمس مـن المـاء إلـى الصبـاح بـأن جبـالاً شـاهقة تخفيهـا عـن الأنظار من جهة الشمال أو بأنها أبعد عن الأرض في الليل منها فـى النهـار. وقد كان هذا القول معروفا عند المصريين القدماء.(٧٠)

ثانياً : فلسفته الطبيعية:

كتب انكسيمانس كتاباً واحداً لم يتبق منه سوى عبـارة واحـدة(٧١). وقد نقلها عنه ثيوافرسطس فى ثنايا قوله " إنه كان صاحب انكسيمندر وذهب مثله إلـى أن المـادة الأولـى واحـدة لا نهائيـة. ومـع ذلـك فإنـه لـم يقـل كمـا قـال انكسيمندر أنها لا معينة بل قال إنها معينة وهى الهواء"(٧٢)

وإذا تساءلنا عن السـبب الـذى جعـل انكسـيمانس يرفـض رأى صاحبـه عن اللامحدود كمادة أولية واختياره العودة من جديد إلى القول بأحد العناصر وهو الهواء المحدد من جهة الكيف علـى الأقل فربما تخيلناه يعلل ذلك ــ فيمـا يقول كولنجوود ــ بأن أية مادة أولية لا محدودة هى مجرد عدم لا يمكـن أن

يكتشف فيه شئ أويقال عنه أى شئ. ومن المستطاع قول شئ إذا نحن استعضنا المادة الأولية اللا محدودة بالهواء. (٧٣).

إذن لم يؤثر عن انكسيمانس اجابة محددة عن تساؤلنا السابق، وان كان المؤرخ عادة ما يفرض اجابة ما على ذلك التساؤل !! ؛ فهذا يوسف كرم على سبيل المثال يجيب من وجهة نظره قائلا "لسنا ندرى على وجه التخصيص السبب الذى حداه إلى ايثار الهواء؛ فقد يكون أن الهواء ألطف من الماء لأنه لا يفتقر إلى قاعدة أو أنه أسرع حركة وأوسع انتشاراً ومن ثم أكثر تحقيقاً للاتناهى. وقد يكون أن علة وحدة الحى النفس، والنفس هواء، فالهواء نفس العالم وعلة وحدته"(٧٤).

وفى اعتقادى أنه ربما يكون قد اختاره تأثراً بفكرة مماثلة ترددت فى التراث المصرى القديم، حيث كان المصريون القدامى يعتبرون أن أصل الحياة هو "النفس" الذى عبروا عنه "بنفس الحياة" وبدونه لا يمكن أن توجد حياة. وقد كان نفس الحياة منتهى أمنية المصرى التى يلتمسها من الفرعون ومن الإله.(٧٥)

وأيا ماكان سبب اختياره للهواء وتفضيله على بقية العناصر، فإن السؤال الأهم هنا حول: كيف تصور انكسيمانس نشأة العالم عنه؟!

يستند المؤرخون فى توضيح ذلك على نصوص قديمة لهيبو ليتوس الذى روى أنه ـ أى انكسيمانس ـ كان يرى أنه عن الهواء تصدر جميع الأشياء بما فى ذلك الآلهة والموجودات الإلهية على أساس حركته وبفعل ظاهرة التكاثف والتخلخل؛ فالهواء فى حركة دائبة لأنه لو كان ساكنا لما حدث تغير ما، واختلافه فى الموجودات المتكثرة يكون بفعل التكاثف والتخلخل؛ فعندما يتحدد يتخلخل ويصبح ناراً وعندما يتكاثف يصبح رياحاً وعندما يتلبد يصبح سحباً واذا زادت درجة تكاثفه فوق هذا أصبح الماء تراباً ، فالتغيرات التى تطرأ على المبدأ الأول اذن كلها تغيرات كمية(٧٦).

لقد فسر انكسيمانس اذن صدور الناصر من الهواء عن طريق التغيرات التى تطرأ على الهواء نفسه مستغلاً ظاهرة التكاثف والتخلل. وعلى ذلك فقد فسر العالم ونشأته بعلة واحدة تعمل على نحو آلى. وفى هذا التفسير تقدم بنا انكسيمانس خطوة هامة إلى الأمام،فقد أصبح التفسير الإلى يعتمد على الوحدة والبساطة[٧٧]. كما أنه ذهب فيه إلى ما هو أبعد من انكسيمندر عندما أصلح ـ على حد تعبير كولنجوود ـ نقصاً جاء فيما قاله عن كيف تولد الحركة في الجوهر الأول أضدادا له. ولكن كولنجوود اعتبر أنه حينما خطا هذه الخطوة ابتعد عن عالم الفيزياء اليونانية واتجه إلى عالم آخر يمثل نوعاً من علم الفيزياء لم يكن قد عرف بعد.[٧٨]

واعتقد أن كولنجوود قد تطرف فى تفسيره لانكسيمانس حينما اعتبره معبراً عن نوع من الفيزياء لم يكن قد عرف بعد! ذلك لأنه استنتج ذلك من مقارنة تفسيره بتفسير سابقيه انكسيمندر وطاليس. وهذه المقارنة قادته إلى القول بأنه كان من الواجب ألا يعد انكسيمانس من المنتمين إلى المدرسة الأيونية أو على الأقل كان من الواجب أن نعده همزة الوصل بين الأيونيين وبين المدرسة الفيثاغورية.[٧٩]

والحقيقة أن ما ذهب إليه انكسيمانس لا يخرجه قط من دائرة الفلسفة الملطية ـ الأيونية ـ وان كان فى آرائه ما يبشر ببعض آراء الفيثاغورية؛ فما ذهب إليه من تحديد كيف للمادة الأولى وجعلها الهواء ثم محاولته اثبات أنه عن طريق التغيرات التى تطرأ على الهواء بفعل التكاثف والتخلخل تنتج العناصر الأخرى وينشأ العالم إنما كان محاولة منه للتوفيق بين آراء سابقية ومحاولة تجاوزهما؛ فمن جهة عاد إلى تحديد الأصل للعالم بأحد العناصر المادية الأربعة وفى هذا رجوع إلى آراء طاليس، ومن جهة أخرى جاء اختياره للهواء لأن له بعض صفات الأبيرون من حيث أنه العنصر الوحيد اللا محدود من جهة الكم وأنه يمكن من خلال ظاهرة التكاثف والتخلخل تفسير كيف تأتى العناصر الأخرى عنه. وبهذا سد النقص فى آراء طاليس واتسم رأيه بالوضوح الذى افتقده رأى انكسيمندر فيما يتعلق بنشأة العالم عن

الأبيرون. ولعل ذلك هو ما جعله أعلى منزلة وأكثر شهرة من سابقيه عند القدماء، بالإضافة إلى تأثيره الذى لا ينكر على فيثاغورس وعلى كثيرين من الفلاسفة التاليين خاصة من الذريين[٨٠].

ثالثاً: رأيه فى النفس والألوهية:

إن الطريف حقاً فيما أثر عن انكسيمانس قوله فيما رواه عنه ايتيوس Aetius " كما أن النفس لأنها هواء تمسكنا، كذلك التنفس والهواء يحيط بالعالم بأسره"[٨١]. فهذه العبارة توضح اعتقاد انكسيمانس بأن الهواء ليس مجرد عنصر مادى، فهو متصل على نحو غامض بإدامة حياة الكائنات ومن ثم ربط بينه وبين النفس، فكأنه وحد بين النَفَس والنْفس .

ومن جانب آخر فقد نسب إليه هيبولتيوس قوله " وعنها تنشأ الآلهة والأمور الإلهية التى تكون والتى سوف تكون وعنها تتولد الأشياء الأخرى"[٨٢]. فذلك يعني أن لدى فيلسوفنا نظرية فى الألوهية كما كان لديه نظرية فى النفس، وتعتمدان معاً على قوله بالهواء اللامحدود كأصل للعالم والحياة.

يقول أولف جيجن بأنه فرق بين مستويين للألوهية؛ فقد وصف الهواء اللامحدود بأنه إلهى، كما أنه أشار إلى أن الآلهة قد تنشأ وتتولد من هذا الهواء وهنا لا يستطيع المرء إلا أن يتصور أن تكون تلك الآلهة المشار إليها هى النجوم التى تجوب آفاق الهواء[٨٣] .

وعلى ذلك فإن تصور انكسيمانس للألوهية أنها إما أن تكون الهواء نفسه. فالهواء اللامحدود نفسه هو الإله، أو يكون هذا الهواء على الأقل هو مكان الآلهة أو الذى تتولد عنه الآلهة.

*** تعقيب على فلاسفة ملطيه:**

لقد قيل الكثير عن تميز هؤلاء الفلاسفة؛ فقد قال البعض إنهم أصحاب نزعة عقلية علمية[٨٤]. واعتبر البعض أن ما قام به هؤلاء الفلاسفة يعد عملا خارقا للعادة على أساس أنهم ـ على حد تعبير كورنفورد ـ أبعدوا سلطان

الأساطير عن تفسير أصل العالم والحياة.[٨٥] كما اعتبروا فى نظر آخرين واضعين للعلم الطبيعى اذ توجهوا إلى العالم المحسوس محاولين معرفته بالملاحظة الحسية[٨٦].

والحق أن هذه جميعاً أحكام فيها نظر وعليها مآخذ؛ فعلى الصعيد العملى ـ العلمى فإن أرجح التقدير ـ بحسب تعبير اميل بربيه ـ أنهم " ما فعلوا سوى أن روجوا فى بلاد اليونان ما تناقلوه عن الحضارة المصرية وحضارة بلاد ما بين النهرين"[٨٧] ففلسفتهم الطبيعية هى " مجرد طبيعيات جغرافيين واختصاصيين فى الأرصاد الجوية، أما رؤيتهم العامة للكون فلا تنبئ من قريب أو من بعيد بما سيشهده القرن التالى لهم من تقدم فى علم الفلك" [٨٨]

أما ما قدموه من محاولات للتدليل على آرائهم ببعض الملاحظات الحسية فقد كان أمرا مألوفا. وكانت تلك الصور التى استخدموها لتفسير توالد العوالم ودمارها بحسب نظام معين للعدل اذ تدمر الموجودات بعضها بعضاً طبقاً للضرورة فى الأشياء نفسها التى منها جاءت، وهى تنزل ببعضها بعضا القصاص والعقاب على ظلمها واجحافها طبقاً لتسلسل الزمن. إن هذه الفكرة فكرة وجود نظام طبيعى للتعاقب هو فىالوقت نفسه نظام للعدل، ذات أصل عريق فى الحضارات الشرقية القديمة ولاقت فى تلك الحضارات على حد تعبير بربيه "رواجاً عظيماً " وستلعب هذه الفكرة "دوراً رفيعاً فى الفلسفة الإغريقية" إذ " بفكرة العدل هذه يرتبط فى أرجح الظن الطابع الإلهى الذى جعله الطبيعيون الملطيون على العالم وعلى اعادة الأولية التى وصفها انكسيمانس بالخلود وعدم الفناء"[٨٩].

وما يقوله بربيه هنا تؤكده نظرة سريعة إلى معنى كلمة ماعت Maat مثلا فى التراث الفكرى للحضارة المصرية القديمة؛ اذ انتقلت من صورة أخلاقية تعنى العدالة والنظام على الصعيد الإجتماعى إلى صورة يفسرون بها الكون ككل فأصبح جوهر " نظام الكون المتكامل" ؛ وأصبحت العدالة الإجتماعية تعنى الفعل المنسجم مع القوى المنظمة النشطة فى الحفاظ على

هذا النظام المتكامل. إن "الماعت" كما عرفها زجفريدمورنر كانت هي "الوضع الحق في الطبيعة وفي المجتمع كما ظهرت في عملية الخلق والتي انحدرت منها مفاهيم أكثر تخصصاً مثل القانون والنظام والعدالة والحقيقة".(٩٠)

ولعل البعض قد يتساءل الآن: إذا كانت التفسيرات التي قدمها هؤلاء الفلاسفة الأوائل من الملطيين كانت معروفة من قبل في الحضارات الشرقية وبخاصة في مصر وبابل، فما الجديد إذن الذي أضافوه على هذه التفسيرات؟!

ربما يكون الجديد الذي أضافوه متمثلاً في فهمهم الجديد لمعنى كلمة البداية التي كانوا يتأملون من خلالها أصل العالم الطبيعي وتفسير نشأته؛ فقد كانت كلمة البداية arche في كل الكونيات الأسطورية السابقة تعني الحالة البدائية التي اتصف بها الماضي الإسطوري السحيق، ذلك الماضي الذي زال واختفى وحلت محله أشياء أخرى.

أما عند هؤلاء الملطيين فقد دلت الكلمة على "السبق المنطقي" وليس السبق الزماني؛ فلم تكن البداية عندهم مجرد نقطة بدء في الزمان، بل هي البحث عن "المبدأ الأول " والأهم الذي يمكن به تفسير نشأة العالم. أنهم لم يكونوا يبحثون عن واقعة عرضية بل عن علة جوهرية للعالم الطبيعي(٩١).

ولكنهم في اعتقادي ـ وكما ظهر ذلك في الشذرات القليلة التي نسبت إليهم ـ لم ينجحوا في ابراز هذه العلة الجوهرية خالصة من الشوائب الأسطورية؛ فقد اختلط لديهم الأمر ولم يستطيعوا التخلص من الأفكار التي تأثروا بها.

ثانياً: هيراقليطس الإفسوس

* تمهيد:

يحتل هيراقليطس Heraclitus بين فلاسفة العالم عامة وفلاسفة عصره خصوصاً مكانة فريدة ومتميزة، فهو الفيلسوف " الغامض الملغز" الذى اهتم بتفسيره وتأثر به الكثيرون من الشراح والفلاسفة. ولم يقتصر تأثيره على اتجاه أو مذهب فلسفي دون آخر، بل أثر في كل المذاهب مادية كانت أو مثالية، إلحادية كانت أو دينية.

ورغم أن هيراقليطس يلى فى الترتيب التاريخى كلا من فيثاغورس مؤسس المدرسة الفيثاغورية واكسينوفان المؤسس العلمى للمدرسة الإيلية، إلا أننا فضلنا الحديث عنه قبلهما بسبب أن بعض المؤرخين يعتبرونه أحد الطبيعيين الأوائل(٩٢).

ونحن وان كنا مع هذا الرأى، إلا أننا نعتبر هيراقليطس فيلسوفا متميزاً فى هذه الفترة ولا يصح نسبته إلى المدرسة الملطية ـ الطبيعية الأولى؛ فهو لم يكن مادياً بالمعنى الذى وجدناه عند فلاسفة ملطيه؛ فقد كان فى حديثه عن النار يميز بين مستويين لها. كما أنه لم يعتبر أن النار المادية هى الأصل للعالم الطبيعي. ومن ناحية أخرى ففلسفته ذات طابع شمولى فهو لم يقصرها على الحديث عن تفسير العالم الطبيعى، بل تجاوز ذلك إلى تقديم رؤى خاصة حول قضايا المعرفة والأخلاق والسياسة ..الخ. ومن ناحية ثالثة تميزت فلسفته بالمزج بين التصوف والمنطق، بين ما وراء الطبيعة والطبيعة، بين الأخلاق والسياسة، بين الثبات والتغير إلى آخر هذه المتناقضات التى كان مغرما بالجمع بينها والتعبير عنها فى شذراته.

أولاً: مدينة افسوس وحياة هيراقليطس:

إن معرفتنا بمدينة افسوس وموقعها وتاريخها سيساعدنا بلا شك فى فهم فيلسوفها الكبير هيراقليطس.

لقد أسست هذه المدينة فى أواخر القرن الحادى عشر قبل الميلاد ويقال إنه قد أسسها مستعمرون أثينيون على الجانب الثانى المقابل لمدينة ساموس من خليج كايسترا. وقد ساعدها هذا الموقع على أن تكون واحدة من أشهر المدن الأيونية وأغناها؛ حيث كانت كما يروى هيرودوت أشهر المرافئ الواقعة على مصب نهر كايسترا. وسهل لها ذلك الموقع أن تكون مركزاً تجارياً مرموقاً للتصدير والاستيراد. وقد أحرزت جانباً من شهرتها لوجود معبد الإلهة آرتميس ـ إلهة الأمومة والخصوبة فيها . وكان مما يميز هذه المدينة أيضاً ـ كما يقول ول ديورانت ـ العنصر الشرقى الواضح فيها سواء من ناحية أصلها أو فنها أو دينها. والمعروف أن الإلهة آرتميس كانت من بداية أمرها إلى نهايته الهة شرقية للأمومة والخصوبة[٩٣]

وكانت مدينة أفسوس مدينة عدوانية منذ ظهورها؛ ففى بداية القرن التاسع فرضت سلطانها على جزيرة ساموس لفترة. وبين القرنين الثامن والسابع حاولت أن تفرض سيطرتها على الشمال والجنوب والشرق. ولم يكن غريباً فى إطار ذلك أن تحاول ليديا التى كانت متاخمة للمدن اليونانية فى آسيا الصغرى إخضاع هذه المدن وكان أول حروبها مع مدينة افسوس حوالى عام ٥٦٠ ق.م.

إن الأحداث التاريخية التى جرت بين منتصف القرن السادس وحتى بداية القرن الخامس والتى تمثلت فى الصراع بين الشعب والحكومات الأرستقراطية وما نجم عن ذلك من إصلاحات اجتماعية وسياسية. وتلك الحروب الدامية التى خاضتها المدن الأيونية للحفاظ على استقلالها ومنها مدينة أفسوس ثم الحروب اليونانية الفارسية التى حاولت فيها تلك المدن اليونانية الدفاع عن نفسها ضد الغزو الفارسى. كل ذلك شهده هيراقليطس وخاصة تلك الحروب الأخيرة[٩٤].ولا شك أنها تركت بصماتها الواضحة على فلسفته التى كان من أشهر مصطلحاتها "الصـــراع" و "النـار" و " الحرب" .. الخ.

اشتهر هيراقليطس في تلك المدينة التي عاش فيها معظم حياته حسب رواية ديوجين ليرتوس حوالي الأولمبياد السادس والستين الذي يوافق ٥٠٤ ـ ٥٠١ أو ٥٠٠ قبل الميلاد تقريباً. ويرجح أنه ولد حوالي عام ٥٣٠ ق.م ابنا لأسرة أرستقراطية عريقة من أسر هذه المدينة. وكان مؤهلاً بحكم نشأته لوراثة منصب ديني هام هو منصب الكاهن الأعظم لمعبد آرتميس لكنه فيما يقول يوجين تنازل عنه لأخيه الأصغر واعتزل الحياة العامة[٩٥].

وان كانت بعض الروايات تقول أنه كان رغم اعتزاله الحياة السياسية إلا أنه كان يتدخل بين الحين والآخر في السياسة ويروى في هذا الصدد أنه طلب من الأمر ميلانكوماس Milancomas التخلى عن الحكم لأنه اغتصبه بغير وجه حق[٩٦].

والمعروف عن شخصية هيراقليطس أنه كان شديد التعالي على الآخرين سواء أكانوا أفراداً عاديين أو حتى من الملوك والأمراء؛ ومما يروى عنه أنه رفض دعوة من دارا ملك الفرس الذى دعاه إلى زيارته فى بلاطه فرفض قائلاً : أننى أكره المظاهر والظهور كرها عظيماً وليس فى وسعى الذهاب إلى فارس فأنا قانع بالقليل ولا حاجة لى إلا بما يزود عقلى .[٩٧]

ومن المأثور عنه قوله عن أهالي مدينته "يحسن لأهالى أفسوس أن يشنقوا أنفسهم وان يتنازلوا عن مدينتهم للفتيان"[٨٩]. وقد كان هيراقليطس شديد الازدراء لبعض السابقين عليه وليس فقط أهالى مدينته؛ فقد قال عن هوميروس مثلاً أنه يجب أن يطرد من سجل الشعراء وأن يضرب وكذلك أرخيلو خوس"[٩٩]، كما قال عن بعض الحكماء السابقين عليه متهكماً" أن العلم الكثير لا يعلم الفهم وإلا لكان قد علم هزيود وفيثاغورس واكسينوفان وهيكاتايوس"[١٠٠].

ورغم ذلك التعالي على الآخرين والسخرية منهم، إلا أنه من الطريف أن نعرف أنه كان شخصية محبوبة لأهالى مدينته؛ فكل مانسب إليه من

قصص وأساطير عن شخصيته يشهد على شعبيته بين مواطنيه أكثر من أى شئ آخر[١٠١]. وقد توفى هيراقليطس حسب أرجح الروايات حوالى عام ٤٧٥ ق.م[١٠٤] ويرى ديوجين أنه مات فى حظيرة بقر خلال محاولته علاج نفسه من نوبة من نوبات الاستسقاء. وربما كان أصل هذه الرواية الخيالية ما قاله هيراقليطس نفسه عن "أن موت النفوس أن تصير ماء"[١٠٣].

ثانياً : كتاباته وأسلوبه:

يؤثر عن هيراقليطس أنه ألف كتاباً واحداً فقط، ويرجح أنه كان بعنوان " حول الكل Peri Tu Pantas " أو "عن الطبيعة"[١٠٥]. وأيا كان اسم ذلك الكتاب فقد اتفق المؤرخون على أنه كان ينقسم إلى ثلاثة أجزاء؛ قسم يبحث فى الكون ككل. وآخر فى السياسة والأخلاق أما الثالث فكان عن اللاهوت.[١٠٦]

ويروى ديوجين أنه حينما انتهى من تأليفه أو دعه فى هيكل معبد آرتميس وكان هذا أمرا عاديا جداً فى اليونان القديمة.[١٠٧]

أما أسلوبه فى هذا الكتاب فقد كان غامضاً ملغزاً لدرجة دعت البعض أن يطلق على صاحبه لقب " الغامض أو المظلم Ho Scoteinos" . ويبدو أن هذه الطريقة الملغزة لم تكن طريقته وحده فى افسوس ؛ فقد سبقه إلى ذلك هيبوناكس Hipponax الذى كتب فيما يروى ديورانت عام ٥٥٠ ق.م قصائد قبيحة فى موضوعها، غامضة فى ألفاظها، لاذعة فى فكاهتها جعلت بلاد اليونان كلها تتحدث عنه، وجعل أفسوس كلها تحقد عليه[١٠٨].

وبالطبع فإن سبب الغموض والإلغاز فى مؤلف هيراقليطس لا يعود فقط إلى تأثره المحتمل بسابقيه من الإفسيين، وإنما يعود فى رأى معظم المؤرخين من ديوجين اللائرسى وحتى الآن إلى تعمد هيراقليطس نفسه هذا الغموض والإلغاز حتى لا يقرأه ولا يفهمه إلا القادر من الناس على تحمل مشاق الفهم والبحث عن الحقيقة. وان كان ثاوافرسطس يرى أن ذلك الغموض يرجع إلى احتلال عقل هيراقليطس. وقد خالف ثاوفراسطس فى

ذلك رأى أرسطو الذى أرجع هذا الغموض إلى عدم دقة هيراقليطس فى وضع النقاط وعلامات الترقيم(١١٠).

وفى اعتقادى أن ذلك الغموض فى أسلوب هيراقليطس ربما يرجع إلى عدة أمور أهمها: أولاً أنه أراد أن يوقظ الأذهان ويتحدى الأذكياء ليعرفوا مقصوده وليصلوا إلى إدراك نظريته عن الحقيقة. وثانياُ: أنه ربما تأثر فى ذلك الأسلوب قصير العبارات، غزير المعانى بحكماء الشرق الذين اتصل بهم وأخذ عنهم وتأثر بأسلوبهم الموجز شديد الإيحاء والرمزية. وثالثا: أن هذا الغموض فى الأسلوب ربما يرجع فى الأساس إلى نظريته الخاصة فى اللغة ورأيه حول العلاقة بين الفكر والكلمات، ؛ اذ يرى أن "النظرية الطبيعية" فى أصل اللغة قد ارتبطت باسمه فى مقابل " النظرية الاصطلاحية" التى ارتبطت باسم ديمقريطس. وهذه النظرية ، نظرية الأصل الطبيعى للغة التى يوصى بها هيراقليطس دون أن يصوغها بدقة ترى أن الكلمات وأسماء الأشياء ليست اشارات عبثية أو موضوعة وفق ارادة الناس، بل هى تولد وفق ارادة الناس، تولد مرتبطة بالأشياء ومعبرة عن طبيعتها. فالكلمة فى رأيه تتطابق مع المحتوى الموضوعى للفكر أى تتطابق مع ما يعنيه الموضوع.(١١١).

ولذلك فليس من قبيل المصادفة أن يهتم هيراقليطس بمفهوم "اللوغوس ـ Logos" أى الكلمة أو الفكر أو الشئ الموجود ذاتياً. لقد بحث هيراقليطس فى اللغة عن كلمات تعبر عن الطبيعة التناقضية الملازمة للأشياء وعن وحدة الأضداد، كما حاول فى الوقت نفسه اثبات الطابع التناقضى للمفاهيم التى تشير إليها هذه الكلمات.

وباختصار فقد حاول أن يثبت أن الكلمات إنما تستخدم للتعبير عن مفاهيم متعارضة، وفى ذات الوقت تعبر عن الجوهر المتناقض لظواهر الواقع الذى تشير إليه (١١٢).وربما يرجع ذلك الغموض من جهة رابعة إلى الأصل الملكى والكهنوتى لهيراقليطس؛ فقد عبر عن أفكاره الفلسفية على شكل خواطر صوفية مبنية على التقاليد الكهنوتية النابعة من منشئه الملكى

فيما يرى طومسون(١١٣). كما أن الكثير من كلماته وتعبيراته ترتبط فيما يقول كيرك بالديانة الشعبية وبالأساطير السائدة فيها مثل عبارة " كان وهو كائن وسيظل" وكذلك الكلمات من قبيل " العدالة" و " التطهر" و " زيوس" و " آلهة النار" .. الخ(١١٤)، كما أن قوله "إن الحرب أب لكل الكائنات وملكها" ليس سوى آخر نقل عن نشيد لتمجيد زيوس(١١٥).

وعلى كل حال، فقد أثبت الكثير من الباحثين العلاقة الوثيقة بين أسلوب هيراقليطس والأسلوب الذى كان متبعاً فى "الأقوال المقدسة" خاصة لدى اتباع الأورفية. ولا شك أن هذا الأسلوب الغامض متعدد الدلالات يعود فى أساسه إلى التأثر بالأديان الشرقية القديمة؛ فهو أقرب فيما يرى ويلرايت إلى أسلوب الطاويين Tao Teh Ching الصينيين. وقد كانت لغة الطاويين أشبه باللغة التنبؤية التى استخدمت فى الزند أفستا Zend avesta وهو الكتاب المقدس لدى الايرانيين القدماء وفى الأوبانيشاد Upaneshades وهو الكتاب المقدس فى الهند القديمة.(١١٦).

ثالثاً : اللوغوس Laogos عند هيراقليطس :

تدور فلسة هيراقليطس حول اللوغوس، ذلك الإصطلاح الذى أطلقه وصار له بعد ذلك صدى واسعا فى تاريخ الفلسفة عموماً. وقد استخدمه بمعان عدة تتضح من الشذرات العديدة التى ورد استخدامه فيها مثل قوله:

١- مع أن هذه الكلمة ـ اللوغوس أزلية إلا أن الناس يعجزون عن فهمها عند سماعها، كأنهم يسمعونها لأول مرة.(١١٧)

٢- من الحكمة ألا تصغوا إلى ، بل إلى كلمتى وأن تقولوا بأن جميع الأشياء واحدة.(١١٨)

٣- اللوغوس ـ الفكر أوالحقيقة ـ مشترك للجميع. (١١٩)

٤- ينبغى اذن أن يتبع الانسان ما هو مشترك. ومع أن كلمتى Logos عامة إلا أن معظم الناس يعيشون وكأن لكل واحد حكمته الخاصة.(١٢٠)

وإذا ما أنعمنا النظر فى هذه الأقوال لوجدنا أن هيراقليطس يستخدم اللوغوس أحياناً بمعنى الكلمة وأحيانا أخرى بمعنى الفكر أو الحقيقة. وسواء استخدمها بهذا المعنى أو ذاك. فإن السؤال الذى شغل مؤرخو فلسفته هو: هل قصد هيراقليطس " بالكلمة"كلمته هو كما تشير إلى ذلك الشذرة الثانية والرابعة أم إلى كلمة كلية عامة ربما تكون كلمة الهية كما تشير إلى ذلك الشذرة الأولى والثالثة(١٢١)؟!

لقد قصد هيراقليطس فى اعتقادى أن يعبر عن كلمة كلية الهية عليا ؛ فهو فى الشذرة الأولى يصف هذه الكلمة بأنها أزلية ويصفها فىالثالثة بأنها مشتركة بين الجميع، ورغم أنه فى الشذرتين الثانية والرابعة يشير إلى كلمته فإنه لم يقصد بها أى حديث شخصى أو ذاتى بل عبر فى الأولى عن كلمة مضمونها القول بأن جميع الأشياء واحدة وفى الثانية (أى فى الشذرة الرابعة) وصف كلمته بأنها عامة واتهم معظم الناس بأنهم يعيشون بعيداً عن هذه الكلمة العامة مكتفين بحكمتهم الخاصة!

إن الكلمة Logos اذن تعنى الكلمة الازلية المشتركة بيننا جميعاً وان كنا الآن " نعجز عن فهمها" أو " نعيش وكأن لكل واحد حكمته الخاصة" فإن دور هيراقليطس هو التذكير بهذه الكلمة التى جوهرها " أن جميع الأشياء واحدة"!

إن اللوغوس فى حقيقة الأمر هو " الحق" الذى يعتبر هيراقليطس نفسه قادراً على اظهاره أمامنا وإطلاعنا عليه(١٢٢). وهو لن يكشفه أمامنا إلا إذا أحسنا الإنصات إلى حديثه عنه وتخلص كل منا من كلمته أو حكمته الخاصة، وخرج من ذاته ليتلقى عبر حديث هيراقليطس " كلمة" الإله.

إن هيراقليطس أشبه بصوفى ملهم يريد أن يأخذ بيد مريديه ليدركوا الحق عبر طريق طويل وشاق أساسه الرمز. فما هى معالم هذا الطريق، وكيف أمكن له ومن ثم لنا أن ندرك "اللوغوس"؟!

هذا ما تجيب عليه شذراته التي تتعلق ـ حسب اصطلاحنا الحديث ـ بنظرية المعرفة

رابعاً : المعرفة عند هيراقليطس :

إن نظرية المعرفة عنده يتقاطع فيها اهتمامه بالحواس مع اهتمامه بدور الإلهام والحدس. وللعقل الاستدلالي دوره بينهما. لقد قدم صورة شبه متكاملة لنظرية في المعرفة تعترف بدور لكل أدوات المعرفة الإنسانية وإن جاء هذا الاعتراف في صورة غامضة تتطلب من قارئه أن يقرأ ما بين السطور أو يتجاوز عن ظاهر كلامه محاولا فهم مغزى اشاراته وتلميحاته.

لقد أطلعنا هيراقليطس في البداية على إيمانه بأهمية المعرفة الحسية في قوله "إني لأمتدح كثيرا ما يرى ويسمع ويحفظ" (١٢٣) فهو إذن يقدر دور الحواس وخاصة حاستي البصر والسمع وهما بلا شك أهم الحواس الإنسانية المعنية بمعرفة الجديد وجمع المعلومات التي تختزنها ذاكرة الإنسان. وهو لا ينسى في هذا الإطار أن يؤكد "أن العين أصدق خبرا من الأذن" (١٢٤) ولنلحظ مدى ما في هذا التأكيد من نزعة علمية وضعية ترى أن الملاحظة الحسية عن طريق العين هي الأكثر دقة والأكثر صدقا في إدراك الشئ بصورة مباشرة.

لكنه سرعان، ما ينتقد هذا الدور الذي تقوم به الحواس حينما يقول في شذرة أخرى "إن العيون والأذان شهود سيئة للإنسان"(١٢٥). أو بعبارة أخرى "أن الأين والآذان تكون شهود زور عند الناس إذا كانت الأرواح بربرية".

فهل هناك تناقض بين أقواله السابقة عن الحواس؟! الحق أن ظاهر النصوص قد يشير إلى مثل هذا التناقض؛ فمن جهة يحترم هيراقليطس الحواس ويقدر دورها، ومن جهة أخرى يعتبرها مفضلة وشهود زور !؟ ولكن الحقيقة أنه إذا أنعمنا النظر في تلك النصوص سنجد أنه لا تناقض هناك؛ فهيراقليطس رغم اعترافه بأهمية الحواس وبدورها في المعرفة الإنسانية إلا أنه يعتبرها درجة ينبغي أن يعقبها درجات معرفية أخرى أهم

وأفضل؛ فالحواس وحدها لا تكفى لإدراك الحقيقة خاصة " إذا كانت الأرواح بربرية"! ولندقق فى تلك العبارة فهى اشارة من هيراقليطس إلى ما كان سائداً عند اليونانيين من عدم احترام للاجانب أو البرابرة حيث أنهم لا يصلحون فى نظر اليونانيين إلا للرق والعبودية أى لا يصلحون إلا للأعمال اليدوية الشاقة التى من شأنها أن تفسر الجسم وتنهك العقل أو توقف عمله!!

وكأن هيراقليطس يريد أن يقول اذن، إن الأعين والآذان تكون مضللة لأصحاب هذه الأرواح البربرية الذين يكتفون بهما كمصدر للمعرفة.

إن المعرفة عن طريق الحواس فقط تؤدى إلى الحفظ و "كثرة الحفظ لا تعلم الحكمة"(١٢٧) فى نظر هيراقليطس.

وبهذه الإشارة إلى أن كثرة الحفظ لا تعلم الحكمة ينقلها فيلسوفنا إلى درجة أعلى من درجات المعرفة العقلية؛ فما دامت الحواس وما نحفظه عنها لا تعطينا الحكمة ولا تطلعنا عليها فليس أمام الإنسان إلا أن يشرع فى تحليل وفهم ما نقلته الحواس. وبهذا يبدأ دور العقل فى المعرفة " فالفكر هو المشترك للجميع"(١٢٨) ، و " للأيقاظ عالم مشترك، ولكن النائم ينعطف على نفسه فى عالمه الخاص"(١٢٩).

إن ادراك الحقيقة المشتركة بين الناس جميعاً لا تبدأ إلا إذا أعملوا العقل فيما نقلته حواسهم المتباينة من خبرات ومعلومات. فهذه الخبرات الحسية تتباين وتختلف باختلاف الأشخاص وقد رمز هيراقليطس لذلك بعالم " النوم" الذى هو أشبه بكهف فردى لا يعرفه إلا صاحبه، وعلى كل منا أن يتجاوز هذا الكهف الفردى وأن يستخدم العقل الذى به نتجاوز الفردى ــ الشخصى إلى الكل المشترك بين الأفراد. وفى هذا تكون " اليقظة" التى يدعونا إليها هيراقليطس، اذ لا يصح أن نسلم بصحة أى شئ إلا إذا اتفقنا عليه، أى أنه لا يجوز أن نقبل أى شئ يند عن المنطق العقلى السليم فلقد كان هيراقليطس داعية لمنهج عقلى منطقى حسب تعبير دوميتريو(١٣٠).

ولكن هل يكفى التحليل العقلى المنطقى لإدراك "اللوغوس" ومعرفة الحقيقة؟! يجيبنا هيراقليطس من خلال بعض شذراته الموحية – عميقة الدلالة، فيقول" ينقب الباحث عن الذهب فى الأرض كثيراً ولا يجد إلا القليل"(١٣١) و " إذا الم تتوقع مالا يتوقع فلن تجده (بقصد اللوغوس أو الحقيقة) لأنه صعب ويشق على البحث(١٣٢)"، وان الطبيعة تحب أن تتخفى(١٣٣).

وإذا ما تأملنا هذه الأقوال جيداً لأدركنا أنه يحاول أن يرتفع بنا إلى درجة أرقى من درجات المعرفة ألا وهى "الحدس" الذى هو ادراك للماوراء بصورة مباشرة وبدون واسطة؛ فتوقع ما ليس متوقعاً لا يمكن أن يكون إلا بهذا "الحدس مباشرة" أو ربما بالإلهام الصوفى والأمران سواء عنده.

ويتأكد لنا ذلك إذا ما ميزنا بين "توقع ما هو متوقع" و " وتوقع ما ليس متوقعاً" ؛ فالعبارة الأولى تشير إلى المعرفة العقلية الاستدلالية لأنه فى أى استدلال عقلى يمكننا أن نتوقع النتيجة ومعرفتها من النظر فى المقدمات . بينما تشير الثانية إلى معرفة ما ليس متوقعاً، أى تطالبنا بما هو أعنى من مجرد جمع المعلومات أو تحليلها تحليلاً عقلياً منطقياً، إنها تطالبنا بمعرفة ماوراء الطبيعة لأن "الطبيعة تحب أن تتخفى " كما أن الإله لا يتكلم ولا يخفى مراميه بل يرمز"(١٣٤).

إن الحقيقة تكمن فى تلك الطبيعة "التى تحب أن تتخفى"، وفى اكتشاف معنى "الرمز" الإلهى فكيف ندرك ذلك ؟!

ليس أمامنا إلا أن نتجاوز "الظاهر " لندرك "الباطن" ، نتجاوز "المحسوس " لندرك "المعقول"، ونتجاوز المعقول "المنطقى" لندرك ماوراءه. أى ليس أمامنا إلا أن نلتقط حدسا مايشير إليه الرمز؛ فالإله صاحب الكلمة الكلية لم يخف عنا مراميه رغم انه لم يتكلم، فقد رمز لنا وهذا الرمز ليس إلا تلك الموجودات الطبيعية التى علينا أن نلاحظها ونجمع عنها المعلومات، ولا نكتفى بذلك بل نحلل هذه المعلومات ونفهمها جيداً. ثم نتجاوز هذا الفهم

العقلى المنطقى الذى ربما كان قاسماً مشتركاً بيننا جميعاً لندرك الحقيقة القصوى حدسا. وهذا أمر لا يستطيعه إلا القادرون على "توقع ماليس متوقعاً"، القادرون على إدراك المعانى الخفية وراء "الرموز" أى بعبارة واحدة ـ إن لم يقلها هيراقليطس فقد أصبحنا واعين بها ـ القادرون على الإتحاد بالحقيقة القصوى أى باللوغوس نفسه إذ " الحكمة شئ واحد. أنها معرفة مابه تتحرك جميع الإشياء فى جميع الأشياء"(١٣٥).

ولعل السؤال الآن: ما هو جوهر تلك الحكمة التى يكشف عنها هيراقليطس فى شذراته ويريد أن نصل إلى إدراكها؟!

خامساً: فلسفته الطبيعية والميتافيزيقية:

(١) "النار" كجوهر للعالم:

إن أول ما يطالعنا عند هيراقليطس هو قوله فى شذرته الشهيرة:

"إن هذا العالم Kosmos وهو واحد للجميع لم يخلقه إله أو بشر ولكنه كان منذ الأبد، وهو كائن، وسوف يوجد إلى الأزل، إنه النار التى تشتعل بحساب (أى بمقاييس منتظمة) وتخبو بحساب".(١٣٦)

ففى هذه العبارة يكشف رؤيته لحقيقة العالم الطبيعى وجوهره، فاللوغوس الذى يحكم جميع الأشياء ويحركها هو "النار" سواء كان فى الماضى أو فى الحاضر أو فى المسقبل. وقبل أن نتطرق إلى معنى هذه النار وماهيتها يجدر بنا أن نتساءل عن معنى "لم يخلقه إله أو بشر"؟

إن هيراقليطس بهذه العبارة ربما يريد أن يؤكد انتماؤه إلى الفكر الأيونى المادى الذى ينظر إلى الكون ككل على أنه قد نشأ من تلقاء نفسه وأن كل العمليات التى تجرى فيه إنما تجرى من تلقاء ذاتها. ومن جانب آخر فربما تكون هذه اشارة ساخرة من هيراقليطس لعقيدة اليونانيين حول الآلهة الأوليمبية التى هى كالبشر تحيا وتموت، تتزاوج وتتوالد. تحب وتكره.. الخ فالعالم الأزلى ـ الأبدى لايمكن أن يكون قد خلقه أحد هذه الآلهة، كما لا يمكن أن يكون قد خلقه أحد البشر!

لقد فسر هيراقليطس وجود هذا العالم من خلال تلك "النار" الخالدة التى اعتبرها أقرب إلى الطاقة الداخلية الملازمة لحياته وتجدده. ومن الواضح أن هذه النار ليست النار المادية المحسوسة التى اعتبرها فلاسفة ملطية أحد العناصر الأربعة. ولكنها "النار" العاقلة ـ الحية فهى إذن رمز للحياة ولحيوية العالم والتفاعلات التى تسرى فيه. وليس أدل على ذلك من أن هذه النار " تشتعل بحساب" و " تخبو بحساب" أى ان لها عقلا ينظم عملية الاشتغال والخبو، أو الوجود والفناء فى هذا العالم.

وليس من شك أن الأثر الفارسى واضح هنا على رؤية هيراقليطس لحقيقة النار دائمة الاشتعال واعتبارها رمزا للحياة والبقاء. وعلى كل حال فقد عاش فى الوقت الذى كانت فيه المدن الأيونية كلها خاضعة للفرس [١٣٧]، كما أنه لم يكن وحده الذى تأثر بهذه العقيدة الفارسية حول النار المقدسة، فقد شاركه الإعتقاد بأن أصل العالم هو النار فيلسوف آخر أشار إليه أرسطو يدعى "هيباسوس" Hippasus of Metapontium .[١٣٨].

وبالطبع فإن هذه النار المبدأ، النار الحية العاقلة سرعان ما تسرى منها وعليها التحولات فتتحول إلى نار محسوسة وتخرج عنها بقية العناصر. وهذا ما يعبر عنه هيراقليطس بقوله " وهذه هى الصور التى تتحول إليها النار: أولاً البحر ، ثم نصف البحر أرض، ونصفه الآخر أعاصير Prester"[١٣٩]

ولا يمكن أن تفسر هذه التحولات فى ضوء نظريات فلاسفة ملطية المادية الخالصة كما فعل ذلك أرسطو،[١٤٠] وشراحه خاصة الاسكندر الأفروديسى وسمبليقوس الذين تابعوه فى النظر إلى النار الهيراقليطية على أنها احدى العلل المادية للأشياء[١٤١].وإنما يجب أن نفهم نظريته بهذه الصورة الرمزية المركبة التى تعمدها، فهو يرى ان النار بصفتها رمزاً للتحول تتحول ذاتياً إلى حالتين أو عنصرين هما الماء والأرض . ومنها تتصاعد الأبخرة التى تشغل "البرستير أو الأعاصير "! ذلك المصطلح الغامض الذى اختلف المترجمون القدامى والمحدثون حول ترجمته وتفسيره؛

فقد رجح بيرنت أنه يقصد الهواء الساخن Whirel Wind، بينما رأت كاثلين فريمان أنه يعنى الينابيع Wattr - Spout[١٤٢]. أما أبيقور فيلسوف العصر الهللينستى فقد فسر هذه الظاهرة على أنها نوع من الزوبعة أو العاصفة الدوارة مصحوبة بإعصار. وأشار لوكريتيوس. وهو أحد تلاميذ أبيقور المتأخرين – إلى أنها وميض البرق الذى ينهمر من أعلى إلى أسفل فى البحر. أماسينكا الفيلسوف الرواقى الشهير فقد تحدث عن ما أسماه اليونانيون وميض البرق باعتباره شيئاً يتفجر فى لهب Influmattar فيشكل دوامة نارية Igneusturbo[١٤٣].

ولعل فى هذه التفسيرات التى قدمها الفلاسفة القدامى ما يلقى الضوء فعلاً على نظرية هيراقليطس التى تتحدث عن هذه التحولات عبر ظاهرة "البرستير" فى حركتين، حركة صاعدة إلى أعلى ، وحركة هابطة إلى أسفل. وقد أشار أبيقور فى تفسيره إلى الحركة الصاعدة بينما أشار لوكريتيوس إلى الحركة الهابطة. والحقيقة أن هيراقليطس رغم أنه يفسر هذا التحول بهاتين الحركتين فعلاً إلا أنه يرى أنهما يسيران معا وفى نفس الطريق " فالطريق إلى فوق وإلى أسفل واحد ونفس الطريق" [١٤٤]. كما أنه يعتقد " أن البدء والنهاية فى محيط الدائرة واحد"[١٤٥].

ان تلك التحولات تتم فى صورة دائرية لا يمكن تحديد الأعلى والأسفل منها بصورة مطلقة. كما أن هذه التحولات تتم وفق قانون محدد داخل الجوهر وهو "النار" وكل ما هنالك أنه رمز لهذه التحولات بهذه الظاهرة المركبة الفريدة ظاهرة البرستير. ويعبر هيراقليطس عن هذه التحولات بصورة أكثر وضوحاً حينما يقول إن " هناك تبادل بين النار وجميع الأشياء كالتبادل بين السلع والذهب أوالذهب والسلع"[١٤٦]، وحينما يقول كذلك " ان النار تحيا بموت الأرض، والهواء يحيا بموت النار، والماء يحيا بموت الهواء، والأرض تحيا بموت الماء"[١٤٧].

إن "نار" هيراقليطس اذن رغم مظهرها الحسى المادى ليست هى النار العادية التى إذا ما ألقينا بعضه انطفأت وخمدت، وانما هى مبدأ خلاق يعطى

الحياة لكل شئ وإنما هى الحياة نفسها بوصفها المبدأ الفاعل والديناميكى فالحياة شعلة وبالتالى انطفاء. والاشتعال والانطفاء عمليتان تتمان فى الوقت ذاته عبر حلقات وفى اطار من " المعايير المنتظمة" وبعبارة أخرى فإن هناك "توازى" بين عملية تحول النار إلى كل شئ، وبين العملية المعاكسة أى تحول كل شئ إلى نار. ولهذا " فإن الطريق نحو الأعلى ونحو الأسفل هى الطريق نفسها"(١٤٨).

(ب) الإحتراق الكلى والدورات الكونية:

إن الحديث فى الفقرة السابقة عن الاشتغال والانطفاء رغم استمراريتهما فى حال العالم الواحد وتحولات عناصره من وإلى النار، يجعلنا نطرح سؤالاً مهما: هل كان هيراقليطس يؤمن بالدورات الكونية وبالإحتراق الكلى للعالم؟!

إن حديث هيراقليطس عن التغيرات والتحولات التى تسرى على النار، تلك التحولات تتم وفق معايير منتظمه وحساب ثابت " تشتعل بحساب وتخبو بحساب" يشير إلى أنه كان من المؤمنين إلى حد كبير بفكرة الإحتراق الكلى للعالم. تلك الفكرة التى تأثر بها وأوضحها كثيراً فلاسفة الرواق وكانوا من المؤمنين بفلسفة هيراقليطس الطبيعية. إن قول هيراقليطس بأن" هناك تبادل بين النار وبين جميع الأشياء" انما يعنى محاولته كشف جوهر العلاقة بين المبدأ الأول الواحد (النار) وبين تجلياته (كثرة الأشياء) على أساس أن "النار تحرك العالم" فالإحتراق قد يعنى كون العالم وحركته وقد يعنى فناءه فى آن واحد !! ولذلك فقد مال معظم الكتاب القدامى إلى الإعتقاد بأن هيراقليطس من المؤمنين بانحلال العالم وفنائه بالنار.(١٤٩).

وعلى أية حال فإن فكرة الإحتراق الكلى وما يترتب عليها من اعتقاد ثابت بوجود الدورات الكونية المتتابعة أو ما يسمى بالسنة الكبرى أو العظمى The Great year كان اعتقاداً سائداً عند الكلدانيين القدماء الذين كانوا يعتقدون أن اطول هذه السنة الكبرى ــ أى الدورة الكونية الواحدة ــ ٣٦٠٠٠ من

السنوات العادية. لقد كانوا يعتقدون أنه حين يحدث اتصال الكواكب فى برج السرطان تنخفض كل الأشياء إلى ماء، وحين يحدث فى برج الجدى فإن كل الأشياء تتحد مع النار أو تفنى فيها[١٥٠].

ولم يكن هذا الإعتقاد عند الكلدانيين وحدهم. بل توجد آثار مذهب مماثل فى التراث الهندى القديم، وكذلك فى التراث الإيرانى القديم. كما أن هذا الإعتقاد كان موجوداً أيضاً لدى اليونان وان كانوا قد قدروا طول السنة الكبرى بـ ١٨٠٠٠ أو بـ ١٠٨٠٠ سنة [١٥١].

وفى ضوء شيوع هذا الإعتقاد سواء فى بلاد الشرق القديم أوفى بلاد اليونان فإنه ليس من المستغرب أن تفسر تلميحات هيراقليطس فى شذراته على أنه قد اعتقد فى الإحتراق الكلى وفى وجود الدورات الكونية خاصة وأن أرسطو قد أشار فى كتاب السماء Oe caelo - Dn the Heavens إلى أنه من القائلين باستمرار عملية التبادل بين الكون والفساد وأبديتها[١٥٢].

على أية حال، فسواء كان هيراقليطس من القائلين بالإحتراق الكلى وتكرار حدوثه ومن ثم حدوث دورات كونية متكررة وإلى الأبد كما يرى ذلك من القدماء أرسطو وشراحه ومن المحدثين جومبرز وزيللر من المؤرخين، وستوك مترجم كتاب السماء لأرسطو، أم لم يكن يؤمن بها كما يرى بيرنت وكيرك، فإن هذه المسألة قد لا تشكل أهمية كبرى فى فهم بقية جوانب فلسفة هيراقليطس فى نظر ويلرايت[١٥٣].

والحقيقة أننا نعتقد أنها مهمة خاصة فى فهم بقية جوانب فلسفة هيراقليطس الطبيعية؛ اذ أن بعض شذراته تشير إلى النار وكأنها "الإله" الذى يعاقب ويثيب، وهذا يطرح سؤالاً مهما هو: أيمكن أن تعلو النار – الإله على الأشياء وتحاكمها وهى لا تزال حية تعيد خلق العالم فى دوراته المتعاقبة، أم أن الأصوب الإعتقاد بأن عملية الإحتراق الكلى فى اعتقاده سوف تتم مرة واحدة وإلى الأبد؟!

ربما يكون الإحتراق الثانى هو الأقرب إلى التصديق خاصة حينما نقرأ قول هيراقليطس " عندما تعلو النار على جميع الأشياء فإنها سوف تحكم عليها وتدينها"(١٥٤) فالإشارة فى هذه الشذرة واضحة إلى مفارقة النار لعالم الأشياء!

ومع ذلك فإنه يمكن التوفيق بين ما تشير إليه هذه الشذرة، وبين الإحتراق الأول حيث أن الإحتراق الكلى وان حدث مرات عديدة فهو لا يمنع العقاب الإلهى وربما يمكننا القول بأن هذا الإحتراق يمثل فى حد ذاته العقاب الذى ينزل بالأشياء وبالكائنات عقب كل دورة كونية؛ فبالإحتراق يتطهر العالم لتبدأ دورة كونية جديدة فالنار اذن هى لوجوس العالم، وهى أساس الإحراق والفناء، وهى بمثابة القانون والإله الذى يمكنه العلو على الأشياء والحكم عليها وادانتها!

إن اختلاط الفيزيقا بالميتافيزيقا أمر من الضرورى أن نسلم به إذا أردنا أن نفهم هيراقليطس؛ فهو يتحدث عن المحسوس ويقفز منه إلى المعقول والكلى كما يتحدث أحياناً أخرى عن المعقول ويعنى المحسوس، وعن الروحى وكأنه مادى، وعن المادى وكأنه روحى! .. وهكذا تضيع فى لغة هيراقليطس عن قصد معالم التمييز بين المتمايزات أو ما ينبغى أن يكون هكذا(١٥٥) .

ولعل أكثر ما يكشف عن هذا الإختلاط والمزج فى فلسفته هى فكرته عن الأضداد صراعها ووحدتها!

(جـ) صراع الأضداد ووحدتها:

إن هيراقليطس من المؤمنين بأن الجوهر الظاهر للعالم الطبيعى هو التغير الذى يكشف عن وجود الأضداد والحركة الدائبة بينها. وهو يعبر عن ذلك فى شذرات عديدة منها:

١- لا يمكنك أن تنزل مرتين فى النهر نفسه لأن مياها جديدة تغمرك باستمرار.(١٥٦).

٢- تتجدد الشمس كل يوم. [١٥٧].

٣-الأشياء الباردة تصير حارة، والحارة تصير باردة، ويجف الرطب ويصبح الجاف رطباً .[١٥٨].

٤-إننا ننزل ولا ننزل النهر الواحد، إننا نكون ولا نكون. [١٥٩].

ان التغير المتصل Panta rei اذن سمة الموجودات فى هذا العالم الطبيعى، فكل ما فيه كما تؤكد أقوال هيراقليطس السابقة فى حركة دائبة مستمرة وقد توقف الكثيرون من المفسرين له من الفلاسفة القدامى كأفلاطون وأرسطو[١٦٠]، والمحدثون من أمثال هيجل[١٦١]، وانجلز وماركس ولينين[١٦٢]، وكذلك معظم الشراح والمؤرخين له من المعاصرين[١٦٣]، توقفوا جميعاً عند فكرة التغير والصراع الدائر بين قوله بالتغير بين الأضداد وبين قوله بوحدة الأضداد؛ فقد اعتبر هيجل ـ الذى يلعب النقيض دورا مهما فى منطقه وفلسفته ـ أن "وحدة " هيراقليطس وحدة منطقية وكذلك اعتبرها ييجر[١٦٤].وان كنت أرى أن هيراقليطس لم يكن يتحدث هنا على المستوى المنطقى، فهو لم يقصد بوحدة الأضداد تلك الوحدة المنطقية (المركبة من الضد ونقيضه) كما زعم هيجل لأن حديثه فى الأساس كان عن الطبيعة وما وراءها وان شاب حديثه نغمة صوفية ينكرها البعض[١٦٥]، ويؤيدها آخرون [١٦٦]. وليس أدل على ذلك من النظر فى تلك الشذرات التى يقول فيها:

١- الائتلاف الخفى أفضل من الظاهر[١٦٧].

٢- الضد هو الخير لنا [١٦٨].

٣- الله هو النهار والليل، الشتاء والصيف، الحرب والسلم، الشبع والجوع، ولكنه يتخذ أشكالاً مختلفة كالنار التى امتزجت بالتوابل سماها كل شخص حسب طعمها.[١٦٩]

٤- جميع الأشياء بالنسبة إلى الإله جميلة وحق وعدل. ولكن الناس يعدون "بعض الأشياء ظلم وبعضها الأخر عدل"[١٧٠].

إن المقارنة بين هذه الشذرات الأربع وبين الشذرات السابقة تكشف عن حقيقة فهم هيراقليطس للطبيعة؛ فالتغير والسيلان أو الحركة الدائبة لايعبرون إلا عن الجانب الظاهر من العالم. اذ ان أول ما يظهر أمامنا في العالم إنما هو ذلك التغير وتلك الحركة الدائبة المستمرة للأشياء. لكن لو أنعمنا النظر لاكتشفنا الحقيقة الواحدة الكامنة خلف هذا التغير الظاهر. فالحقيقة عند هيراقليطس واحدة وان كانت تبدو في الظاهر كثيرة متغيرة [١٧١].

إن الاضداد عنده تكشف عن الائتلاف، والضد ليس شراً وانما هو مصدر الخير لنا وان كنا لا نعلم ذلك لأول وهلة. فنحن نتصور أن بعض الاشياء ظلم وبعضها عدل، بينما الحقيقة هي أن جميع الأشياء بالنسبة إلى الإله جميلة وحق وعدل. كما أن الإله موجود في كل هذه الأضداد؛ فهو موجود في النهار كما هو موجود في الليل، موجود في الشتاء والصيف معاً، موجود في الحرب والسلام معاً. وهكذا فإن الحقيقة النهائية للعالم واحدة عنده.

وبالطبع فإننا لا يمكن أن ندرك هذه الحقيقة الواحدة الكامنة في الكثرة الظاهرة أو خلفها إلا إذا تجاوزنا الإحساس والمحسوسات الظاهرة إلى ما وراءها ولا يكون ذلك إلا " بتوقع ماليس متوقعاً " أي بحدس " الحقيقة" والاتحاد بها. ولقد سخر هيراقليطس ممن يقفون عند المظاهر حينما قال "إن أعظمهم منزلة لا يعرفون إلا المظاهر التي يتمسكون بها[١٧٢]". فهؤلاء الذين يتوقفون عند معرفة المظاهر ويتمسكون بها هم كالقردة بالنسبة إلى الإله " فأحكم الناس كالقرد بالنسبة إلى الإله. كما أن أجمل القرود قبيح بالإضافة إلى الإنسان"[١٧٣].

سادساً : نظريته عن النفس الإنسانية وفلسفته الأخلاقية:

اهتم هيراقليطس في شذراته بموضوع النفس. ورغم أن طبيعتها عنده ليست مما يسهل معرفة حدوده،[١٧٤]، إلا أنها تمثل جوهراً وقوة ذات اهمية

قصوى[١٧٥]. ولذلك فهو يطالبنا بسبر أغوارها وإذا ما فعلنا ذلك سنكتشف معه أن النفوس منها الرطبة ومنها الجافة. وإن كانت الاشارة واضحة هنا إلى ارتباط أنواع النفس عنده بعنصري الماء والنار فليس معنى ذلك أن النفس مركبة من هذه العناصر فالنفس عنده ذات طبيعة كيفية وإن وصفت بأنها رطبة أو بأنها جافة فلا ينبغي أن نتجاوز الصفة إلى العنصر الملازم لها لأن هذه الصفات إنما تشير إلى الطبائع الأخلاقية للنفس. ويتضح ذلك من قول هيراقليطس أن "سعادة الأنفس أن تصبح رطبة"[١٧٦]. وإن "النفس الجافة أحكم وأفضل"[١٧٦].

إنه يميز اذن بين النفوس الرطبة والنفوس الجافة ليقيم على أساس ذلك تمييزه بين النفس الصالحة التى هى النفس الجافة فهى " الأحكم والأفضل" لأنها الأكثر زهداً وتقوى . وبين النفس الوضيعة التى هى النفس الرطبة الساعية دوماً إلى حياة تفقد فيها النفس التركيز والفهم والحكمة. بل تفقد القدرة على التمييز والحركة فى الإتجاه السليم؛ " فحين يشرب الرجل الخمر، يقوده صبى أمرد ولا يعرف أين يضع قدميه"[١٧٧].

إن جفاف النفس و زهدها هو طريق فضيلتها اذ "ليس من الخير أن يحصل الإنسان على كل ما يرغب، فالمرض مطية الصحة والسعادة والجوع سبيل الشبع، والتعب طريق الراحة" [١٧٨] ولا شك أن "كبح جماح الشهوة عسير "[١٧٩]، لكن ارضاء الشهوة واشباعها إنما يتم على حساب نقاء الروح وصفاء النفس. ولذلك فإن" من الخير اخفاء الطيش ولو أن ذلك عسير عند الإسترخاء والسكر"[١٨٠].

إن هذه الروح الفاضلة التى تكشف عنها أقوال هيراقليطس السابقة هى من السمو بحيث يمكننا أن نعتبرها الشرارة الأولى للمذاهب الأخلاقية الكبرى فى الفلسفة اليونانية. فلقد كان فيلسوفنا من أوائل الذين انتقدوا فى ضوء هذه المعايير الأخلاقية الزاهدة التقاليد اليونانية المتشبعة بالأسطورة والخرافة. انظر إلى قوله " يطهرون أنفسهم بأن يلطخوا أنفسهم بالدم كما لو لطخ المرء نفسه بالطين ليغتسل من الطين، ولو شوهد يفعل ذلك لقيل عنه مجنون"[١٨١].

فهو ينتقد هنا طريقة التطهير الأسطورية التى كانت متبعة بين المؤمنين بالديانة الأورفية من أصحاب الأسرار، فلقد اعتبرهم يتبعون " أسرار غير مقدسة" [١٨٢]، فهم وغيرهم من عبدة الإله ديونيسيوس حينما يحتفلون بعيد الإله "يترنمون بالنشيد الفاللى Phalic hymn المخجل "، وقد كان نشيداً ينشدونه لعضو التناسل الذكرى[١٨٤].

وقد تحلى هيراقليطس بشجاعة عظيمة حينما انتقد كل هؤلاء وغيرهم قائلاً بكل وضوح " ان شخصاً واحداً عندى أفضل من عشرة آلاف إذا كان أفضلهم[١٨٥]"، اذ أن " مصير الإنسان رهن بأخلاقه"

وقد يقول قائل هنا أن النغمة الأخلاقية الواضحة فيما نقلناه عن هيراقليطس فيما سبق ربما تتناقض مع قوله " ان الطريق الصاعد والطريق الهابط واحد وهما نفس الطريق" إذ قد يعنى ذلك أن طريق النفس الرطبة والنفس الجافة طريق واحد وهو نفس الطريق ومن ثم طريق الرذيلة وطريق الفضيلة يمكن أن يكونا واحداً ؟!

الحق أنه ينبغى أن نميز هنا بين آراء هيراقليطس فى المعرفة وتفسيره للعالم الطبيعى وبين رأيه حول طبيعة النفس والفضيلة؛ اذ أن من يدرك طبيعة النفس جيداً سيعرف أنها واحدة داخل الإنسان وإذا كانت أفعالها تختلف حسب رغباتها ومدى اذعانها لهذه الرغبات، فإن مالت إلى اشباع كل لذة فهى نفس رطبة وسعادتها زائفة، وان استطاعت التحكم فى رغباتها اللذية الدنيئة وزهدت فيها ومالت نحو العفة فهى نفس جافة فاضلة وحكيمة. وإذا كان من الضرورى أن يربط بين آرائه عن النفس وفضيلتها وبين حديثه عن "الطريق الصاعد والطريق الهابط" ، فإنه أميل إلى القول بأن الفضيلة هى فى ذلك الطريق الصاعد إلى جفاف النفس والزهد فى اللذات. أما الطريق الهابط فهو طريق النفس الرطبة المرتبكة المخمورة[١٨٧].

إن الطريق الصاعد هو الطريق الأفضل لأنه طريق الفضيلة والحكمة وهو الذى يقود الإنسان إلى المصير الأفضل ؛ إذ أن هيراقليطس كان من

المؤمنين بأن حياة الإنسان فى هذا العالم ليست هى نهاية المطاف؛ فهناك حياة أخرى إذ " عندما يموت الإنسان يجد أشياء لم يكن يتوقعها ولو فى الأحلام[١٨٨]".ولا شك أنه سيجد هناك الثواب والعقاب على أفعاله فى الحياة الدنيا، فهناك " يكون الإله وتنهض الأرواح فى الجحيم وتقوم على حراسة الأحياء والموتى".[١٨٩]

سابعاً : فلسفته السياسية:

إن فلسفة هيراقليطس الأخلاقية والتى تمثل على حد تعبير برتراندرسل ضرباً من التقشف الشامخ بأنفه[١٩٠]، قد ارتبطت بفلسفة سياسية تميل إلى القوة والعنف وان كان من الخطأ أن نعتبرها فلسفة تشاؤمية داعية إلى القوة والعنف بمعناها السلبىالمدمر.

لقد قال هيراقليطس إن " الحرب ملك وأب كل شئ وهى التى جعلت من بعض الأشياء آلهة وبعضها الآخر بشراً، وبعضها أحراراً، وبعضها عبيدا"[١٩١].فهو يعتقد اذن أن الحرب هى الأهم لأن القتال ضرورى فى تصنيف الناس إلى فئتين؛ إذ نفرق على أساسها بين بشر عاديين وبين أولئك الأبطال الذين تفرزهم وتكشف عن مواهبهم الحروب. وهؤلاء الأبطال كان من عادة اليونانيين تأليههم[١٩٢].ولذلك قال هيراقليطس بأن الحرب تجعل من البعض آلهة. كما أن من نتائج الحرب أيضاً التمييز بين أحرار وهم المنتصرون في الحروب، وعبيد وهم المهزومون فيها حيث عادة ما يصبح المهزوم أسيراً عند المنتصر يفعل فيه ما يشاء !!

ومع ذلك فإن التفسير الأصوب لقول هيراقليطس السابق لا يتضح إلا اذا وضعنا فى الإعتبار قوله " أن الضد هو الخير لنا"[١٩٣]، فالحرب وهى الضد للسلام هى التى تكشف عن معنى السلام وضرورته ومغزاه ومدى خيريته! كما أنها تكشف عن الروح فى البشر وعن روح التحدى وتجديد الحياة لديهم. وقد عبر هيراقليطس عن هذا المعنى الأخير حينما انتقد هوميروس فى قوله " لو ان التنازع زال من الآلهة والبشر"، قائلاً : " انه لم

ينظر إلى أنه كان يدعو إلى هلاك العالم، فلو استجيب دعاؤه لذهبت جميع الأشياء" [١٩٤].

إن الحرب والصراع بين البشر اذن مسألة ضرورية في نظر هيراقليطس لأنها دليل حيوية البشر وهي ضرورية لاستمرار الحياة وتجددها، كما أنها في أحيان كثيرة ما تكون ضرورية لاثبات الحق وتحقيق العدل " فالحرب عامة لكل شئ وأن التنازع عدل"[١٩٥]. فالنزاع بين البشر يعني الكفاح ولا معنى للحياة الإنسانية في نظره بدون هذا النزاع وذلك الكفاح.

وبالطبع فإننا لا نستطيع أن نعزل هذه الآراء لهيراقليطس الداعية إلى الكفاح وعدالة الحرب عن الظروف السياسية التى عايشها وكانت تشهد ألواناً شتى من الصراع بين اليونان والفرس، الصراع بين الداعين إلى ضرورة التحول الديمقراطى لأنظمة الحكم فى بلاد اليونان وبين أنصار الأرستقراطية الرافضين لهذا التحول. وقد كان هيراقليطس نفسه داخل بوتقة هذا الصراع؛ فهو الذى دعى فى اطاره إلى ضرورة أن يتمسك أهالى مدينته بالقانون الذى نشأ عليه وطالبهم بأن يحاربوا من أجله قائلاً: " يجب أن يحارب الناس من أجل قانونهم كما يدافعون عن أسوار مدينتهم"[١٩٦].

ويتضح من ذلك موقف هيراقليطس السياسى الذى كان رافضاً ذلك التحول الديمقراطى فى المدن اليونانية المختلفة ومنها بالطبع مدينته أفسوس، ومدى مناصرته للحفاظ على الأرستقراطية التقليدية كما يتضح أيضاً مدى تقديسه للقانون وادراكه لأهمية الحفاظ عليه والدفاع عنه بالنسبة لأية دولة، فهو يمثل عماد كيانها المستقل وارادتها الحرة؛ فقد شبه هيراقليطس الدفاع عنه والحفاظ عليه بالدفاع عن أسوار المدينة ضد أى غزو خارجي.

ولعل هذا الموقف السياسى المحافظ لهيراقليطس كان وراء احتقاره لأهالي مدينته وسخريته منهم، تلك السخرية التى بدت فى قوله إن من الخير لهم " أن يتنازلوا عن مدينتهم للفتيان لأنهم نفوا هرمودورس أفضل رجال

المدينــة"[١٩٧]؟! إن هـذا الموقـف السـلبى لهـيراقليطس ازاء التحــول إلـــى الديمقراطية يدعونا بالطبع إلى مقارنـة آرائـه هـذه بـآراء سقراط وأفلاطـون حيث كانـا ينظـران إلـى الديمقراطيـة علـى أنهـا حكومـة فوضــى تدفــع إلـــى الصفوف الأولى أناساً لا يعرفون شيئاً عن فن الحكم.

ثامناً : تأثير هيراقليطس:

من المعروف أن هيراقليطس لم يترك مدرسة فلسفية تتبـع مذهبـه كمـا أنه لم ينتم إلى مدرســة معينــة، ومـع ذلـك فقـد تـرك أثـراً عظيمـاً فـى تـاريخ الفلسفة. فقد ترك تأثيره المباشر علــى اثنيـن مـن اليونــانيين همـا اقراطيلـوس وابيخـارموس؛ أمـا الأول فقد تـابع هـيراقليطس واعتنـق فكرتـه عـن التغـير والسيلان الدائم وطبقها على العلاقة بين الفكر واللغة فامتنع عن الكلام وأخـذ يخاطب الناس مستعملاً لغة الإشـارة بحجـة أن اللغـة لا تلاحـق التغير الـذى يطرأ على الأفكار. ولأقراطليوس أهمية خاصة فى تاريخ الفلسفة باعتبار أن أفلاطـون قـد تتلمـذ عليـه وتـأثر بفلسـفته تـأثراً كبـيراً وقـد عـبرت محـاورة " أقراطيلوس" التى كتبها متضمنة فلسفته اللغوية ونظريته فى أصل اللغـة عـن مـدى هـذا التــأثر، فقـد بـدأت المناقشــة الأفلاطونيــة للموضــوع مــن رأى اقراطيلوس القائل بأن الأسماء " طبيعة وليست اصطلاحية" [١٩٨].

أما ابيخارموس فقد كان شاعراً هزلياً بلغ من تأثره بمذهب هيراقليطس فى التغير أن أعلن فى أشعاره أن من استدان دينـا عليـه ألا يـرده لأن الدائـن والمديـن قـد تغـيرا وأن مـن دعـى لوليمــة عليــه ألا يحضرهــا لأن الداعــى والمدعو قد تغيرا.[١٩٩]

أما تأثير هيراقليطس فى الفلسفة اليونانية بعده فقد كان كبيراً حيث تأثر بفلسفته حكماء القرن الخامس خاصة السوفسطائيون. وكذلك تأثر به أفلاطون عبر اقراطيلوس. أما الرواقية وهى أهـم وأشـهر فلسـفات العصـر الهللينسـتى فقد أخذت معظم مبادئ فلسفتها الطبيعية منه. كما كان له تأثيره علـى بعض الفلسفات الدينية فى مدرسة الأسكندرية الفلسفية خاصة فيلون[٢٠٠]. كمـا تـأثر

به أيضاً فلاسفة المسيحية الأوائل خاصة بنظريته عن "اللوغوس " ومنها اعتبروا أنه كان مسيحياً قبل المسيح نفسه. وقد بدأ تأثيره بوضوح فى كل من كلمنت السكندرى وأوريجبين السكندرى(٢٠٢).

أما تأثيره فى العالم الاسلامى وفلاسفة الإسلام فقد كان واضحاً أيضاً لدى العديد من الفلاسفة المسلمين(٢٠٣). أما فى العصر الحديث فقد أخذت أهمية هيراقليطس تتنامى مع تركيز الفلاسفة المحدثين المعاصرين خاصة دعاة المنطق الديالكتيكى كهيجل والماركسيين على دراسة فلسفته، فقد اعتبر الماركسيون هيراقليطس جدهم الشرعى بفلسفته عن التغير وبتركيزه على منطق الأضداد الذى يؤكد حقيقة التناقض(٢٠٤).

الفصل الثانى

المدرسة الفيثاغورية

أولاً: فيثاغورس: حياته ومدرسته.

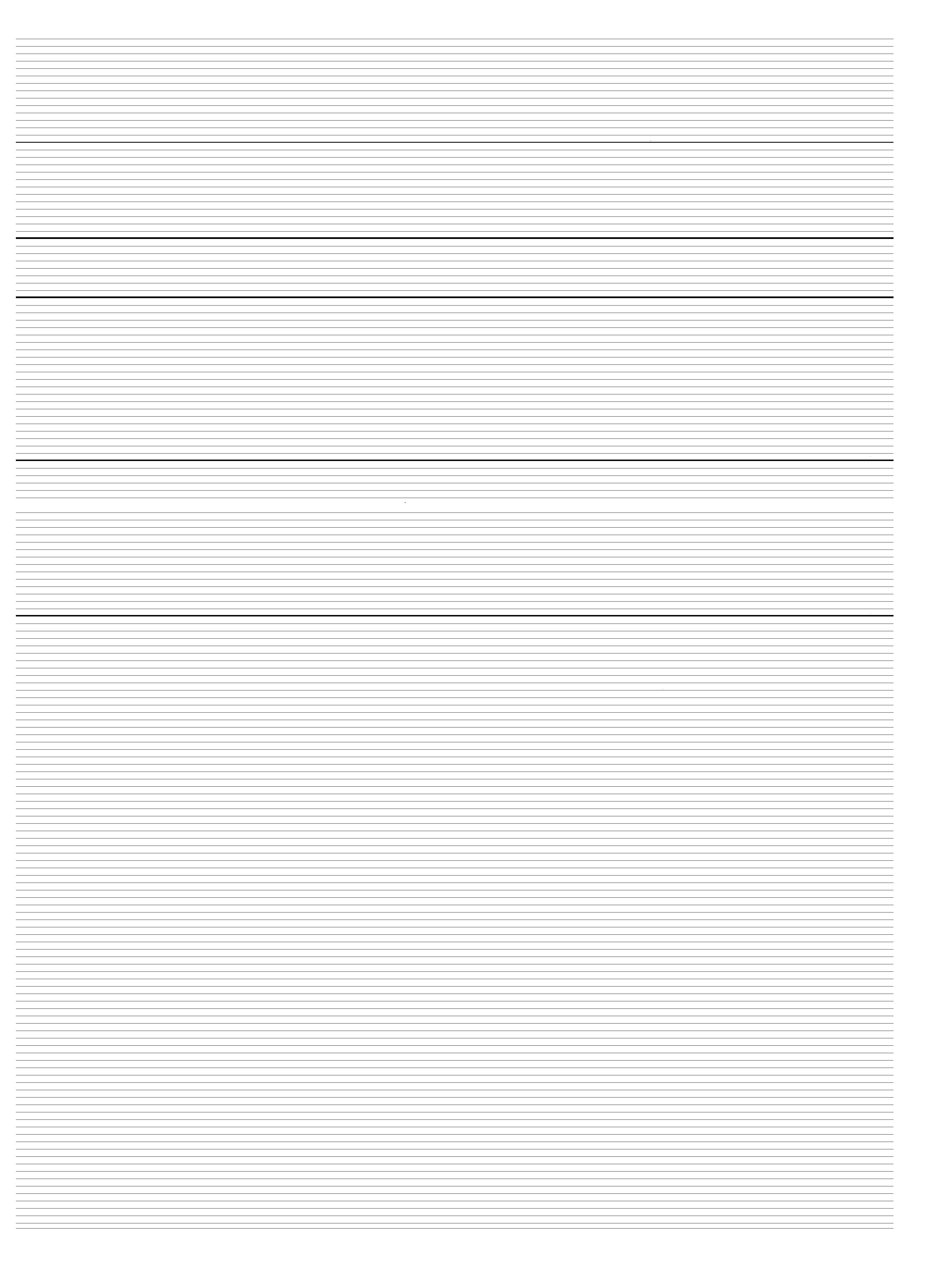
ثانياً : فلسفتهم الطبيعية.

ثالثاً : مذهبهـم الدينـى.

رابعاً : مذهبهم الأخلاقى.

خامساً : العلوم الفيثاغورية.

سادساً : التأثير الفيثاغورى.



الفصل الثانى

المدرسة الفيثاغورية

تمهيد:

الفيثاغوريون Pythagoreans هم جماعة من الفلاسفة الذين تزعمهم فيثاغورس وكانوا أقرب ما يكون إلى جماعة دينية تجمع أفرادها حوله[١]. وإن كنا نجهل أسماء معظم أفراد هذه الجماعة نظراً للسرية الشديدة التى أحاطوا أنفسهم بها، إلا أننا نعلم الكثير من الحقائق المختلطة بالأساطير والخرافات عن فيثاغورس مؤسس هذه الجماعة التى استوطنت كروتونا إحدى مدن جنوب ايطاليا القديمة.

أولاً: فيثاغورس : حياته ومدرسته:

(أ) مكانته الفكرية :

يعتبر فيثاغورس من أشهر الشخصيات الفلسفية والعلمية والدينية عبر التاريخ الإنسانى. وليس فى ذلك أى مبالغة، فهو على حد تعبير براتراندرسل " من أهم من شهدت الدنيا من رجال من الوجهة العقلية. وهو بهذه الأهمية فى كلتا حالتيه حين أصاب وحين أخطأ على السواء؛ فالرياضة بمعنى التدليل القياسى القاطع تبدأ بفيثاغورس وهى عنده مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بصورة عجيبة من التصوف. ولم يزل تأثير الرياضة فى الفلسفة الذى يعزى إليه إلى حد ما، لم يزل منذ عهده حتىاليوم متصفاً بالعمق وبعدم التوفيق فى آن معاً"[٢].

إن فيثاغورس كان أول من تفلسف باعتبار أنه هو الذى وضع لفظ " الفلسفة" حينما قال قولته الشهيرة " لست حكيماً فإن الحكمة لا تضاف لغير الالهة، وما أنا إلا "فيلسوف" أى محب للحكمة"[٣].كما كان أيضاً أول من ربط فى فلسفته بين الفلسفة والرياضيات فى تفسيره العددى للعالم الطبيعى، كما

كان أول من ربط بينهما معاً وبين الدين في مزيج فريد لم يشهده التاريخ السابق عليه بنفس الصورة وان تأثر به كثيراً التاريخ اللاحق للفلسفة والعلم والدين معاً!

(ب) ساموس ونشأة فيثاغورس:

ولد فيثاغورس في مدينة ساموس حوالى عام ٥٧٢ ق.م، وان كانت هناك رواية أخرى تقول أنه ولد في عام ٥٨٠ ق.م[٥]، وثالثة تقول أنه ولد عام ٥٧٠ ق.م[٦]. وعلى اية حال فقد ازدهر شأنه في حوالى عام ٥٣٢ ق.م في عهد بوليقراطس طاغية ساموس[٧].

والمعروف أن مدينة ساموس كانت تنافس مدينة ملطية في التجارة. وقد توغل تجارها في أسفارهم حتى بلغوا طرطوس في أسبانيا. أما طاغيتها بوليقراطس فقد تولى الحكم حوالى عام ٥٣٥ وظل يحكم حتى عام ٥١٥ ق.م ولم يكن يتمتع بأى قدر من الأخلاق؛ فقد تخلص من أخويه، واستخدم أسطوله في القرصنة بصفة خاصة واستفاد من خضوع ملطيه للفرس الذى تم قبل ذلك بقليل. ولكى يحول دون التوسع الفارسى تجاه الغرب عقد حلفا مع أماسس ملك مصر لكنه حينما جاء قمبيز ملكاً على الفرس وركز جهوده على غزو مصر، ورأى بوليقراطس أن النصر قد يكتب له انقلب على عقبيه وأرسل اسطولاً مؤلفا من أعدائه السياسيين ليهاجم مصر، لكن الخلاف نشب بين البحارة فعادوا إلى ساموس ليهاجموه هو! لكنه انتصر عليهم ولم يقض عليه سوى أحد رجال الفرس الذى استدعاه فلبى الدعوة، وهناك قبض عليه وصلب. ورغم الطغيان السياسى والمصير المؤسف فقد كان بوليقراطس راعياً للفنون وازدانت ساموس على يديه بمنشآت تستوقف النظر، وكان "اناكريون" هو شاعر البلاط في عهده[٨].

وقد هجر فيثاغورس ساموس ربما فراراً من طغيان بوليقراطس، وربما خوفاً من غزو الفرس لها أو لعله يكون قد نفى من البلاد كما كانت العادة في ذلك الزمان بالنسبة للمفكرين الأحرار [٩].

وأيا كان السبب الذى جعله يغادر ساموس، فإنه قد غادرها ليبدأ سلسلة طويلة من الرحلات والأسفار امتدت حوالى ثلاثين عاماً(١٠). ويقال إنه ذهب أولاً ـ فيما يروى يامبليخوس ـ إلى ملطية حيث التقى بطاليس وأخذ عنه العلم. ثم زار فينيقيا ومكث فيها بعض الوقت وعرف فيها الكثير من العقائد الشرقية. وتوجه بعد ذلك إلى مصر وأقام بها اثنين وعشرين عاماً كاملة يدرس الهندسة والفلك وعقائد قدماء المصريين حتى اذا قهر الملك قمبيز البلاد عام ٥٢٥ ق.م تبعه إلى بابل وظل بها فترة يدرس الحساب والموسيقى وأسرار المجوس. ثم عاد مرة أخرى إلى ساموس وهو فى الخمسين من عمره وقيل فى السادسة والخمسين ولم يلبث أن تركها وذهب إلى ديلوس وكريت ثم استقر أخيراً فى كروتونا بجنوب ايطاليا حيث تجمع حوله التلاميذ وافتتح مدرسته(١١).

وقبل أن ننتقل إلى الحديث عن كروتونا والمدرسة الفيثاغورية، نود أن نلاحظ تلك الزيارات التى قام بها فيثاغورس لبلاد الشرق القديم وخاصة زيارته لمصر، تلك الزيارة التى تأكدت من خلال المكتشفات الأثرية الحديثة، حيث أوضحت هذه المكتشفات أنه قد تعلم على يد معلمى مدينة أون القديمة بعد أن عقدوا له عدة اختبارات.(١٢) وقد أكدت روايات المؤرخين القدامى من أمثال ديودور الصقلى وبلوتارك ذلك حينما لاحظوا الشبه الكبير بين تعاليم فيثاغورس والتعاليم المصرية القديمة(١٣).

وبالطبع فإن النظر فى التعاليم الفيثاغورية وفى تقاليد المدرسة الفيثاغورية سيؤكد أمامنا بما لايدع مجالاً للشك تلك الأصول المصرية العميقة لفلسفة فيثاغورس وانجازاته العلمية المختلفة.

(جـ) كروتونا وتأسيس الجماعة الفيثاغورية:

كانت مدينة كروتونا Crotona ـ التى اختارها فيثاغورس فى أواخر حياته للاستقرار وتأسيس جماعته ـ بالاضافة الى مدينة سيبارس المجاورة لها أكبر المدن اليونانية فى جنوب ايطاليا والتى كان يطلق عليها قديما بلاد

اليونان الكبرى Magna Graecia . أما سيبارس فكانت مضرب الأمثال للحياة المترفة ويقال أن عدد سكانها بلغ حوالى ثلاثمائة ألف نسمة فى أزهى أيامها. وكانت كروتونا تقرب من سيبارس فى حجمها والمدينتان معاً كانتا تعتمدان على استيراد البضائع الايونية إلى ايطاليا لاستهلاك بعضها فى ايطاليا نفسها ثم لإعادة تصدير بعضها الآخر من سواحل ايطاليا الغربية إلى بلاد الغال وأسبانيا. وكانت المدن اليونانية فى جنوب ايطاليا تعيش فى صراعات وحروب دائمة فيما بينها.وفى الوقت الذى وصل فيه فيثاغورس إلى كروتونا كانت قد هزمت لتوها فى حروبها مع "لوكرى" غير أنها ما لبثت بعد قدومه أن ظفرت بنصر كامل على مجاورتها سيبارس عام ٥١٠[١٤].ويقال أن السيباريين انهزموا حينما أحدث الأعداء الاضطراب فى صفوفهم حينما عزفوا النغمات التى علم السيباريون خيولهم أن يرقصوا عليها، فلما سمعتها الخيل رقصت فأعمل الأعداء فيهم القتل ونهبوا المدينة وخربوها.[١٥]

على كل حال، فلقد كانت مدينة كروتونا أطول عمرا من سيبارس، ويقال أنها أنشئت عام ٧١٠ ق.م وقد اشتهرت بجانب ثرائها ونشاط أهلها بأنها كانت مقراً لأعظم مدرسة طبية فى بلاد اليونان الكبرى ولعل شهرتها بأنها ملجأ صحى هو الذى دفع فيثاغورس إلى المجئ إليها[١٦].

وفى هذه المدينة الزاهرة المنتصرة استقر فيثاغورس وأسس جماعته التى اختلف بشأنها المؤرخون، فمنهم من يرى أنها كانت مجرد مجموعة دينية ولم تكن على الإطلاق جماعة سياسية ويستندون فى ذلك إلى أن فيثاغورس لم يتول منصباً سياسياً أبداً ولم يكن له أى علاقة بالأرستقراطية وأنه أسس فقط جماعته الدينية لينمى بينهم فكرة القداسة على غرار الجماعة الأورفية وان كانت الفيثاغورية قد استبدلت ديونيسيوس إله الأورفية بالإله أبوللون[١٧].ومن المؤرخين من يرى أن هذه الجماعة الفيثاغورية كان لها نشاطها السياسى البارز وشاركت فى الحكم وأيدت النظام الارستقراطى وقد استندوا فى رأيهم هذا على ما حدث من ثورات على الفيثاغوريين وانقلاب الناس عليهم إلى حد حرق بعضهم[١٨].

وقد حسم برييه هذا الإختلاف بين المؤرخين حينما أكد أن الفيثاغورية ليست مجرد حركة فكرية وإنما هى أيضاً حركة دينية وأخلاقية وسياسية تمخضت عن تكون جماعة أخوية نشطت فى مجال الدعوة وسعت إلى الاستيلاء على السلطة فى حواضر اليونان الكبرى(١٩).

ويروى أحد المؤرخين ما يؤكد الإتجاه السياسى للفيثاغوريين فقال إن بعض أشراف مدينة سيبارس قد لجأوا إلى فيثاغورس بعد أن استقر فى مدينة كروتونا فنصح أهلها بأن يحموهم ويعلنوا الحرب على سيبارس فلما انتصرت كروتونا تولى حزب فيثاغورس الحكم. وبعد عدة سنوات ظهرت حركة تعارض هذا الحكم الاستبدادى برئاسة قيلون Kelon وهو شريف ثرى كان فيثاغورس قد رفض قبوله بالمدرسة لسوء أخلاقه. وقبل أن يشتد لهيب الحركة هاجر إلى ميتابونتيوم حيث مات هناك. اما أتباعه الذين بقوا فى كروتونا فقد راحوا ضحية مؤامرة دبرها قيلون وحزبه حيث أحرقهم أحياء وهم مجتمعون فى منزل ميلو Milo الرياضى فماتوا جميعاً باستثناء ارخيبوس وليسس التارنتى الذى فر إلى طيبة بالقرب من أثينا. أما بقية الأتباع الذين كانوا بعيدين عن كروتونا فى ذلك اليوم فقد تجمعوا فى ريجيوم حيث تابعوا طريق أستاذهم وساروا على تعاليمه لكنهم لم يستعيدوا نفوذهم السياسى(٢٠).

(د) شخصية فيثاغورس ونظام المدرسة:

ومن العسير على أى مؤرخ أن يحدد بدقة ملامح شخصية فيثاغورس وذلك لكثرة ماتردد من أخبار وأساطير حوله. وقد صدق رسل حينما قال عنه إنه من أشد رجال التاريخ استثارة للعجب والحيرة لاختلاط الروايات حوله لدرجة يستحيل على الإنسان أن يفصل الصواب فيها عن الباطل(٢١).وأصدق هذه الروايات تصور لنا شخصية عجيبة تكاد تكون مزيجاً من "اينشتين" و "مسزادى" فى رأى البعض(٢٢)، أومزيجا من بوذا وبرتراند رسل فى رأى آخرين وان كان يميل إلى العلم أكثر من بوذا ويميل إلى الدين أكثر من رسل(٢٣).فهو على كل حال شخصية اجتمع فيها العلم

والعقلانية مع الدين والروح الصوفية ـ الأسطورية فى آن واحد ! وليس عجيباً اذن أن تتناقل الروايات قوله عن نفسه "أن هناك ناس، وهنالك آلهة، كما أن هناك كائنات مثل فيثاغورس لاهم من هؤلاء ولا من أولئك"[٢٤].

لقد تمتع فيثاغورس فيما يبدو بشخصية قوية ذات هيبة وجلال، تحلت بالعلم وتزينت بالفضائل، فضلاً عن الجاذبية التى اجتذبت إليه التلاميذ من الجنسين الذين أقبلوا عليه بالمئات فى زمن قصير. وقد انتظم الجميع فى " الجماعة الفيثاغورية" تلك الجماعة الأخوية التى وضع لها فيثاغورس نظاماً كانت أهم معالمه:

(١) قبول الرجال والنساء دون تمييز، حيث كان فيثاغورس يؤمن بتكافؤ الفرص بين الجنسين فى التعليم. وقد سبق فى هذا أفلاطون بحوالى مائتى عام.وقد حرص فيثاغورس على أن تتلقى الفتيات تعليماً متميزاً عن الشباب، حيث كان النساء يتلقين التعاليم الخاصة بفن الأمومة والتدبير المنزلى بالإضافة إلى الكثير من الفلسفة والآداب مما جعل النساء الفيثاغوريات من أشهر نساء اليونان فى الزمن القديم، بل لقد قيل كما يروى صاحب قصة الحضارة " أنهن أعلى نموذج فى الأنوثة أخرجته بلاد اليونان فى جميع العصور"[٢٥].

(٢) يقسم جميع التلاميذ يمين الولاء للأستاذ ولبعضهم البعض. وهذا ما جعل المدرسة كما أشرنا من قبل أشبه بنظام الأخوة داخل دير أو معبد؛ فجميعهم يلبسون زياً واحداً أبيض اللون ، ويعيشون معيشة بسيطة زاهدة رغم تمتعهم معاً بجميع طيبات الحياة. كما كان على كل واحد أن يلتزم الصدق بدون قسم وأن يحاسب نفسه آخر كل يوم على ما ارتكبه من شرور وما أقدم عليه من خيرات وعن الواجبات التى أهمل فى أدائها[٢٦].

(٣) الإلتزام بالصمت والحفاظ على سرية التعاليم؛ فلقد كان من تقاليد المدرسة أن التلميذ الجديد مطالب بالصمت دون سؤال أو مناقشة وبدون

أن يرى الأستاذ غالباً. وربما كان ذلك لاختبار مدى قدرة التلميذ على كتمان الأسرار!. وبعد ذلك كان يسمح للتلميذ برؤية الأستاذ وتلقى العلم عنه مباشرة فينتقل من صفوف المستمعين إلى خاصة التلاميذ المقربين إلى فيثاغورس والذين يعرفون تفاصيل مذهبه وأسرار التعاليم الرياضية والدينية والمعروف أن هؤلاء التلاميذ من خاصة فيثاغورس قد حافظوا على تلك التعاليم والتزموا السرية حتى عصر سقراط عندما كتب فيلولاوس أحد أتباع الفيثاغورية كتابا عنها من ثلاثة أجزاء تحت سلطان الحاجة إلى المال فيما عدا أحدهم ويدعى هيباسوس Hippasus الذى كتب فى عصر فيثاغورس عن المذهب السرى للجماعة وكشف فيه بعض الأسرار الرياضية وعوقب على ذلك بالطرد[٢٧].

والجدير بالملاحظة هنا أنه لا يمكن فهم السرية التى فرضها فيثاغورس على تعاليمه وأسرار مدرسته الدينية والعلمية والفلسفية إلا فى ضوء تأثره فى ذلك بما شاهده فى مدينة " أون" ومعهدها الذى تعلم فيه فى مصر القديمة حيث كانت السرية المطلقة هى السمة الغالبة؛ فقد كانت التعاليم كلها عبارة عن أسرار مقصورة على أصحابها ولا يتداولونها إلا فيما بينهم شفاهة.

ولقد كان فيثاغورس يمثل القدوة بالنسبة لتلاميذه فى كل ما ألزمهم به؛ فقد ألزم نفسه بالقواعد التى حملهم على طاعتها ولذلك اكتسب احترامهم الشديد وازداد سلطانه فى قلوبهم فأطاعوه وتحملوا طغيانه بلا تذمر. ومن علامات ذلك أنهم كانوا ينهون أى جدال أو نظرية قائلين: Autos epha ipsi dixit أى لقد قالها هو نفسه ولقد بلغ من احترامهم له أنهم لم يكونوا ينطقون باسمه، بل يشيرون إليه قائلين: المعلم قال، أو هو قال [٢٨].

ولا شك أنه قد استحق هذا الإحترام وذلك التقديس فهو المعلم الذى لم يشرب الخمر بالنهار أبداً، وعاش معظم أيامه على الخبز والعسل، واكتفى بأكل الخضر، ولم يعرف عنه قط أنه أفرط فى الأكل أو عشق أو أغرق فى الضحك أو المزاح أو القصص، كما لم يعاقب إنساناً مطلقاً ولو كان

عند(٢٩). لقد كان في سلوكه اذن أشبه بحكماء الشرق وانبيائه منه إلى أى شخصية من شخصيات اليونان اللاهية العابثة. إن ذلك الإحترام المتبادل بين الأستاذ والتلاميذ جعل نموذجاً فريداً جعل انجازات الأستاذ وآرائه تختلط بآراء تلاميذه الفلسفية والعلمية بحيث لم يستطع أحد أن يتحدث عن فلسفة فيثاغورس أو علومه على انفراد، فكل الإنجازات ينبغى أن تنسب للجماعة رغم ثقتنا بأن معظمها كان لمؤسسها فيثاغورس. وهكذا تحدث المؤرخون منذ أرسطو عن الفيثاغوريين ككل وعن فلسفتهم بشكل عام. فلقد تحدث أرسطو عنهم مستخدماً لفظ الفيثاغوريين Pythagoreans أحياناً (٣٠)، ولفظ فلاسفة ايطاليا أو المدرسة الإيطالية أحياناً أخرى(٣١).

ثانياً : فلسفتهم الطبيعية:

إن السياق التاريخى لتطور الفلسفة اليونانية يحتم أن نبدأ بالحديث عن الفلسفة الطبيعية للفيثاغوريين قبل الجوانب الأخرى لفلسفتهم، ذلك لأن السؤال الذى ربما شغل فيثاغورس بعد دراسته لآراء فلاسفة ملطية هو: كيف يمكن رد هذا العالم الطبيعى إلى أحد العناصر الأربعة فى الوقت الذى تبدو فيه الأشياء أمامنا كثيرة ومتمايزة؟!

إن التفسيرات المادية التى قال بها هؤلاء لا يمكن أن نجد فيها اجابة على مثل هذا السؤال اذ لو أن مبدأ الكائنات الطبيعية اتصف بصفة من صفات أحد العناصر المحسوسة فإنه لن يكون مبدأ سابقاً عليها فى الوجود. فضلاًعن أننا لو فسرنا جميع الكائنات بمادة واحدة فما الذى يميزها بعضها عن البعض ويحدد لكل نوع منها صورته الخاصة به؟!(٣٢).

فى ضوء تلك الصعوبات التى تثيرها تلك التفسيرات المادية السابقة بدأ فيثاغورس تأملاته حول أصل الطبيعة والكائنات. ومن خلال اهتمامه بالرياضيات والموسيقى وشغفه بهما، لاحظ أن اختلاف الأصوات الصادرة من دق المطرقة على السندان وهما من نفس المادة واختلاف الأصوات الصادرة عن الآلات الوترية رغم أن أوتارها من نفس المادة ـــ، ترجع فى

الحالتين إلى العدد أى إلى شدة الضربات أو خفتها فى الحالة الأولى، وإلى اختلاف طول الأوتار أو قصرها فى الحالة الثانية. لقد اكتشف فيثاغورس أن قوة الأصوات تابعة لطول الموجات الصوتية فأوضح أن الأنغام تقوم خصائصها بنسب عددية ويترجم عنها بالأرقام .

ومن هذه الملاحظات بدأت الثورة الفيثاغورية فى تفسير الطبيعة حيث كان السوال: ألا يمكن تعميم نتيجة هذه الملاحظات علىالطبيعة ككل؛ فتكون الأعداد هى المفسر للإختلافات الكائنة بين الأشياء كما فسرت الإختلاف بين النغمات الموسيقية؟!

وكانت الإجابة عند فيثاغورس وأتباعه: نعم ! اذ يمكن تفسير الإختلاف بين الأشياء تفسيرا عددياً؛ فلقد اكتشف أن الإختلاف بينهما إنما يكمن فى اختلاف أشكالها أو صورها الخارجية. كما اكتشف وجود صلة وثيقة بين العدد والشكل الهندسى حيث كانت الأعداد فى ذلك الوقت عبارة عن أشكال هندسية؛ فالعدد واحد هو النقطة، والاثنان خط، والثلاثة مثلث، والأربعة مربع كما هو مبين فى الرسم التالى:(٣٣).

ولما كانت الأعداد وبصور متعددة تمثل أشكالاً هندسية وكذلك الأشياء والكائنات الفيزيقية تختلف فى أشكالها أو صورها الخارجية، فبالإمكان اذن اكتشاف الصلة بين أشكال الطبيعة والمنجزات الهندسية؛ اذ تختلف الأشكال الهندسية من حيث الكيف برغم اتصافها كلها على السواء بأنها أشكال قائمة فى مكان فليس لها أية خصائص مادية وكل ما تتميز به هو خصائص صورية. ولقد رأى فيثاغورس ستنادا إلى هذا الأساس الجديد اعتماد الإختلافات فى الطبيعة من حيث الكيف على إختلافات فى التكوين الهندسى. إن مؤدى هذه النظرية الجديدة هو عدم المبالاة بالبحث عن نوع المادة الأولى فإن هذا الأمر لا أهمية له الآن؛ اذ اننا لسنا بحاجة إلى نسبة اى خصائص مختلفة عن خصائص المكان ذاته إليها وكل ما يجب أن ننسبه إليها هو

القدرة على التشكل فى صور هندسية فطبيعة الأشياء التى تعد أساس تحديد ما هيتها فى مجموعها هى التكوين الهندسى أو الصورة eidos(٣٤).

وبالطبع فلن يصعب علينا ادراك ما فى هذا من ثورة حقيقية فى تفسير العالم الطبيعى لدى الفيثاغوريين، إذا ما أدركنا الأساس الذى قامت عليه هذه الثورة إنه الإبتعاد عن محاولة تفسير الأشياء بالرجوع إلى المادة التى صنعت منها، بل بالرجوع إلى صورتها التى يمكن أن يعبر عنها تعبيراً رياضياً(٣٥).

وقد كشف أرسطو عن جوهر التفسير الفيثاغورى للعالم الطبيعى حينما قال "أنهم رأوا أن مبادئ الأعداد (الرياضيات) هى مبادئ كل الأشياء وأن هذا العالم أشبه بعالم الأعداد منه بالماء أو التراب أو النار"(٣٦).

ولو تساءلنا: على أى نحو يكون الشبه بين الأعداد والأشياء؛ هل توجد الأعداد منفصلة عن الأشياء المحسوسة أم أن الأشياء هى نفسها أعداد؟! يجيبنا أرسطو بأن الفيثاغوريين يرون " أن الأشياء نفسها أعداد رياضية" (٣٧).فهم قد وحدوا بين عالم الموجودات الحسية وعالم الأعداد. وقد ساعدهم على ذلك كما قلنا سابقاً أن الأعداد لم تكن لديهم مجرد أرقام حسابية، بل كانت أشكالا وصوراً هندسية.

وربما يكون السؤال الأكثر أهمية هنا هو: كيف فسر الفيثاغوريون اشتقاق العالم الطبيعى من الأعداد ؟!

يمكننا الرجوع هنا إلى نص أورده ديوجين اللائرسى عن أحد الفيثاغوريين يقول فيه " إن الوحدة هى مبدأ كل شئ، صدرت عنها الثنائية وهى لا نهائية، ومن الوحدة الكاملة ومن الثنائية اللانهائية صدرت الأعداد، ومن الأعداد النقاط ومن النقاط الخطوط، ومن الخطوط المسطحات، ومن المسطحات المجسمات، ومن المجسمات الأجسام المحسوسة وعناصرها الأربعة وهى الهواء والنار والماء والأرض ومن حركتها تكون العالم الحى الكروى الذى تكون الأرض ذات الشكل الكروى فى مركزه"(٣٨).

لقد أوضح هذا النص كيف جاءت الأشياء المحسوسة المكونة من العناصر الأربعة من الأعداد بدءاً من العدد واحد الذى يمثل الوحدة وهى مبدأ كل شئ. وقد فسر أرسطو ذلك فقال بأن العدد واحد تصدر عنه بقية الأعداد؛[39] فإذا نظرنا إليه فى ذاته ظهرت فرديته وان نظرنا إليه بالإضافة إلى غيره فإنه يكون الثنائى، وعنهما تصدر كل الأعداد التى هى بمثابة النقاط والخطوط، ومنها تتشكل المسطحات، ومن المسطحات تكون المجسمات أى الأجسام المحسوسة بعناصرها الأربعة.

على هذا النحو، أكد الفيثاغوريون أن المحسوس يمكن أن يصدر عن المعقول. ورغم أن هذا الأمر يتصف بعدم المعقولية فى نظر المحدثين كما أشار برت Burtt إلى ذلك[40]، إلا أن وضعه فى سياقه التاريخى وفهمه فى ضوء النظرية الفيثاغورية عن الأعداد يجعله أمراً مفهوماً ومعقولاً خاصة إذا ما أدركنا المغزى الحقيقى للتفسير الفيثاغورى ألا وهو أنهم أرادوا تفسير الإختلافات الكائنة بين الأشياء والكائنات فى هذا العالم الطبيعى، ولم يكن ممكناً أن يفسروها فى ضوء نظرية العناصر المادية الأربعة فهذه العناصر تشكل مادة الأشياء، ولم يبق أمامهم إلا أن ينظروا إلى الأمر من زاوية إختلاف الأشكال الهندسية لهذه الأشياء.وهنا يمكن بصورة معينة ارجاع الإختلافات بين الكائنات الإختلافات أو صورها، ولما كان الشكل أو الصورة eidos يعبر عنه – فى ذلك الوقت الذى كان لا يزال يُخلط فيه بين الحساب والهندسة – بالأعداد الرياضية، فليس غريبا اذن أن ينتهى الفيثاغوريون إلى القول بأن جوهر العالم هو "الأعداد" أما العالم المادى نفسه، فإن تفسيرهم له قد لا يختلف كثيراً عن التفسيرات السابقة؛ فهم كانكسيمانس يرون أن العالم الطبيعى أشبه بكائن حى ضخم يستوعب عن طريق التنفس خلاء لا متناهيا هو عبارة عن هواء غاية فى اللطافة. وهذا الهواء هو أيضاً لا متناهى وبفضل وجوده الدائم بين الأشياء وحولها تنفصل الأشياء بعضها عن البعض. وقد قال الفيثاغوريون مثل فلاسفة ملطية أيضاً بتعدد الأكوان أو

العوالم الطبيعية وان اعتبروا أن عددها "متناهيا". كما اعتقدوا فى فكرة العود الأبدى وآمنوا بالدورات الكونية أو السنة الكبرى إلى مالا نهاية له(٤٢).

ثالثاً : مذهبهم الدينى:

لم تكن الفيثاغورية مجرد فلسفة لتفسير الطبيعة، بل كانت تبشر بأخوية دينية جديدة. وفى اعتقادى أن الفلسفة التى قدمها فيثاغورس كانت مجرد نظر يستهدف من ورائه تطهير نفوس أتباعه وحملهم على الإيمان بالماوراء، ويؤكد ذلك ما رأيناه من نزوعه فى تفسير الطبيعة إلى هذه الرمزية العددية ذات الطابع السرى متعدد المستويات. وان حاولنا فهمه وتأويله تأويلاً عقلياً فليس معنى ذلك أننا اكتشفنا كل أسراره!

وليس ذلك بالأمر الغريب أو المثير للدهشة إذا ما وضعنا فيثاغورس فى اطار عصره وفهمناه فى ضوء عقليته وروحه وقد تشربتا الطابع الشرقى من خلال زياراته وتعلمه لفلسفة وعلوم الشرق القديم؛ فمن جهة سنجد أنه استقى هذا المزج بين الحكمة والدين والرياضيات بما شاب كل ذلك من طابع صوفى من مصر القديمة(٤٣).ومن جهة أخرى سنجد أنه قد ظهر فى نفس القرن السادس زرادشت فى فارس وبث أفكاره الفلسفية والدينية فى أنحاء العالم القديم. ومن جهة ثالثة كان أورفيوس قد وفد إلى تراقيا فى شمال اليونان يحمل ديناً جديداً فيه روح الشرق وما عرف عن الشرقيين من زهد وتصوف(٤٤).

لقد جاءت التعاليم الدينية الفيثاغورية بمثابة حركة جديدة تأخذ من جميع تلك التيارات الموجودة آنذاك بطرف؛ ففيها طقوس من بابل ومصر وآسيا وتراقيا فضلاً عن العقائد الدينية لليونانيين أنفسهم والتى كان أهمها الديانة الأورفية ذات الأصل الشرقى التى أخذ عنها الفيثاغوريون تنظيم أتباع الدين فى جماعات لا تقوم على علاقة الدم بل على وحدة الإعتقاد(٤٥).كما أخذوا عنها أيضاً بعض الطقوس الخاصة بالطهارة التى تؤدى إلى خلاص النفس مما كانوا يسمونه " عجلة الميلاد" أى عودة النفس إلى جسد إنسان أو

حيوان آخر وهو ما يعرف بعقيدة التناسخ. وان كان البعض ومنهم هيرودوت يرى أن هذه العقيدة فى التناسخ قد نقلها فيثاغورس عن مصر القديمة حيث كان قوم من المصريين يرون أن روح الإنسان متى فارقت جسمه انتقلت إلى جسم حيوان آخر مولود ثم لا تزال تنتقل من حيوان إلى حيوان آخر فى الأرض والبحر والهواء حتى تتم دورة الأنواع الحيوانية كلها في ثلاثة آلاف سنة ثم تعود من جديد إلى جسم انسان مولود وربما عادت إلى جسم صاحبها الأول مولودا من جديد(٤٦)، فإننى أرى أن الأقرب إلى الصواب هو أن العقيدة المصرية كانت أميل إلى الإعتقاد بالخلود وليس إلى الإعتقاد بالتناسخ ومن ثم فإن كان لهذه العقيدة من أصل شرقى سابق على الأورفية فهو الهند القديمة حيث كانت هذه العقيدة فى التناسخ منتشرة بين الهنود القدامى خاصة وأن فيثاغورس وبوذا قد ظهرا فى عصر واحد تقريباً وإن كان تأثير فيثاغورس ببوذا يعد فى نظر البعض(٤٧) احتمالا بعيداً، فإنه فى نظر آخرين يعد احتمالاً ممكناً.(٤٨)

وعلى أية حال فربما كان فيثاغورس أميل هو الآخر إلى الإعتقاد بالخلود الأبدى للنفس، فكل ما لدينا عن اعتقاده فى التناسخ إنما هو مجرد رواية شعرية نقلها ديوجين اللائرسى Diogenes Laertus عن الشاعر اكسينوفان Xenopanes أخبرنا فيها أن فيثاغورس منع أحد الأشخاص من ضرب كلب له بحجة أنه سمع في نباحه صوت أحد أصدقائه.(٤٩) وان كان بالإمكان التوفيق بين العقيدتين (عقيدة التناسخ، وعقيدة الخلود) الفيثاغوريتين؛ فربما آمن فيثاغورس مع المصريين القدماء بأن النفس خالدة أى باقية بعد فناء الجسد. أما مصيرها فى العالم الآخر فلم يرد ما يجعلنا نؤكد اتفاق فيثاغورس مع " العقيدة المصرية التى تصور ما يلحق بالنفس من ثواب وعقاب رغم أننا قد نجد شبيها لها فى الفلسفة اليونانية عند أفلاطون فى محاورة " فيدون" ، ومن ثم فقد أخذ فيثاغورس عقيدته حول مصير النفس عن الأورفيين فاعتقد مثلهم بالتناسخ وبالولادات المستمرة للنفس وإن كان قد

حاول هو وأتباعه أن يتخلصوا من عجلة الميلاد عن طريق تطهير النفس بالعلم والعمل.

ولقد أدخل فيثاغورس تجديدات كثيرة على تلك العقيدة الأورفية؛ فالتناسخ عند الفيثاغوريين لم يكن مجرد مذهب نظرى يؤمنون به حول مصير النفس، بل تحول إلى مذهب عملى يتطلب من الشخص الفيثاغورى أتباع أسلوب معين فى الحياة، فإذا كان الفيثاغوريون يتفقون مع الأورفيين فى الغاية التى يستهدفونها من التناسخ وهى تحرير النفس من عجلة الميلاد أى من دائرة الولادات المتعددة وخلاصها إلى المقام الأعلى حيث السعادة التامة وذلك بعد سلوك طريق التطهير وفك الارتباطات مع العالم الأرضى المحسوس، إلا أن الطقوس والشعائر التى كان يلتزم بها الفيثاغوريون فى هذا المجال تختلف عن مثيلاتها لدى الأوررفيين[٥٠]، فبعد أن كان التطهير Katharsis لدى الأورفية مجرد أتباع قواعد معينة فى الطعام والملبس وعبادات منظمة تجرى على أيدى الكهنة زاد عليها فيثاغورس الإشتغال بالعلم الرياضى والموسيقى، فكان النظر العقلى والعلم هما أعظم تصفية وأعظم تطهير للنفس[٥١].

لقد استبعد الفيثاغوريون اذن تلك الطقوس الأسطورية فى العقيدة الأورفية وآمنوا بأن الطريق إلى طهارة النفس إنما يكون بالعلم والتأمل الفلسفى فضلاً عن التمسك بالأخلاق والزهد فى مطالب الحياة المادية للجسد. ولقد اختلفت طريقة التطهير عند الفيثاغوريين حينما اختاروا عبادة الإله أبوللون وهو إله العقل بدلاً من الإله ديونيسوس الذى عبده أتباع أورفيوس[٥٢].

على كل حال، فإن ايمان الفيثاغوريين بعقيدة التناسخ وبإمكام خلاص النفس من عجلة الميلاد إنما يعنى بلا شك أنهم آمنوا مثلما آمن الأورفيون بأن النفس متميزة عن البدن الذى يعد بمثابة السجن أو القبر لها[٥٣]. وليس من المستبعد أن تكون هذه العقيدة فى التمييز بين النفس والجسم مستمدة أيضاً من عقيدة المصريين القدماء حول التمييز بين النفس والروح (الكا)، وبين

الجسم أو البدن (البا)، وهى تلك العقيدة التى أقاموا عليها عقيدتهم فى خلود النفس والمصير الذى ستلقاه بعد أن تترك الجسم.

وبصورة عامة فإن التجديد الفيثاغورى فى الديانة الأورفية والذى اتخذ مظهراً عقلياً أخلاقياً خاصة فى مجال عبادة الإله أبوللون وفى مجال طهارة النفس، قد فقد الكثير من رونقه حينما لم يستطع فيثاغورس وأتباعه أن يتخلصوا تماماً من الكثير من الأساطير العالقة بالديانات القديمة، فضلاً عن الأساطير التى روجوا لها بأنفسهم؛ فقد كان لديهم بعض التعاليم الدينية غير المفهومة والتى كان من الضرورى للأتباع أن يلتزموا بها مثل الإمتناع عن أكل الفول، وعدم التقاط ما يسقط على الأرض، وعدم المساس بديك أبيض، وعدم تحريك النار بالحديد، وعدم الأكل من رغيف كامل، وعدم السماح للعصافير بأن تبنى أعشاشها فى البيت، وعدم أكل القلب(٥٤).. الخ فضلاً عن الأساطير التى أشاعوها حول فيثاغورس نفسه مثل أنه كان ذا فخذ من ذهب وأنه زار العالم السفلى ورجع منه كما فعل أورفيوس، وأن نهر نسوس حياه حينما كان يعبره(٥٥).. الخ.

رابعاً : مذهبهم الأخلاقى:

إن العقيدة الدينية الفيثاغورية قد اقترنت بتعاليم رفيعة المستوى، حيث أن الفضيلة بشقيها النظرى والعملى هى الطريق الأمثل لطهارة النفس وتوجهها نحو الإله وقد احتفظ فوتيوس Photius بتأريخ قصير عن حياة فيثاغورس وضعه مؤلف مجهول وبه هذه الفقرة التى تلخص مبادئ الأخلاق الفيثاغورية التى التزم بها المعلم كما التزم بها أتباعه وفيها يقول: " ان المرء يكتسب تحسنا فى سلوكه من ثلاث طرق أولها: تأمل الإله ليدنو من اخماد كل الشرور فى نفسه ويتبع مسلك التقليد لكل ما هو إلهى. ومن شأن هذا أن يطوع المرء نفسه لتتوافق مع الإله. وثانيها: الإعتقاد فى حياة الأفعال الخيرة لأن الفضيلة تشعر الإنسان بالقداسة.وثالثها: أن يكون قد بلغ تمام الصلاح فى الموت حينما يصبح بتهذيب الجسد قادراً على أن تشتاق روحه فى حياتها

الدنيا إلى الإله. وما أكثر وله الروح حينما تشق طريقها متجهة إلى الإله عندما تخرج من هذا الجسد نهائياً فى الموت[٥٦]".

ولقد أكد يامبليخوس Imblichus أحد أتباع الفيثاغورية فى القرن الرابع الميلادى ذلك حينما قال عن الفيثاغوريين وهو يؤرخ لحياة معلمهم " أنهم قد كفوا عن الفعل الذى لا يرضى الآلهة، وكان هدفهم من ذلك الاقتراب من الإله والتحدث إليه. وقد سخروا حياتهم فى الطاعة لتتوافق مع ارادة الإله. إن ذلك هو أساس فلسفتهم فهم قد آمنوا بأن من يبحث عن مصدر آخر للخير غير الإله يكون أحمقاً"[٥٧].

إن الأخلاق الفيثاغورية اذن تقوم على أساسين؛ الأول هو الايمان بالوجود الإلهى الأسمى. والثانى الإعتقاد بأن حياة الفضيلة هى التى تتسق وتتوافق مع الإرادة الإلهية. ولذلك فقد آمنوا بالأصل الإلهى للنفس الإنسانية وقد جعلهم هذا الايمان يشعرون بأنهم غرباء عن هذا العالم المادى، وبأن الجسم إنما هو مقبرة للنفس[٥٨].ومن ثم كان على النفس أن تشتاق دائماً إلى أصلها وأن تتطهر لتحاول العودة إلى هذا الأصل.

وقد صنف الفيثاغوريون الناس ثلاثة أصناف تقابل فى تشبيههم من يحضرون الألعاب الأوليمبية؛ فمنهم من تقتصر حياته على البيع والشراء والكسب من التجارة وهؤلاء هم أحط الطبقات وأدناها. ومنهم من يتنافسون فى اطار المضمار وهؤلاء لا يتسابقون من أجل الفوز بجوائز السباقات وهم طبقة أعلى قليلاً من الطبقة السابقة، ومنهم من ينظرون إلى كل ما يجرى أمامهم ويكتفون بذلك وهؤلاء هم طبقة النُظار[٥٩] أى الفلاسفة المتأملون الذين بلغوا من احتقارهم للدنيا ومطالبها المادية حداً جعلهم يتطهرون من كل هوى أو رغبة فى أى ربح مادى. إنهم يكتفون من هذه الدنيا بتأمل من فيها دون مشاركتهم لهوهم وعبثهم. إن نشوتهم الحقيقية تكون فى هذا التأمل النظرى لكل ما يجرى فى الوقت الذى يتطلعون فيه بنفوسهم المتطهرة

وعقولهم المتأملة إلى التخلص من عجلة الميلاد بالإقتراب من المسلك الإلهى.

خامساً : العلوم الفيثاغورية:

لقد أوضحنا منذ البداية أن الفيثاغورية لم تكن مجرد أخوة دينية تفهم العالم بمغزى دينى فقط، بل كان جوهر هذا الفهم يقوم على الإعجاب من جانبهم بالعلوم وخاصة العلوم الرياضية، وقد كانت آنذاك هى الحساب والهندسة والفلك والموسيقى. وقد قيل الكثير عن النظريات الفيثاغورية المتقدمة فى هذه العلوم. فما مدى اسهامهم الفعلى فيها؟!

(أ) الحساب والهندسة:

لاشك أن فيثاغورس كان أحد كبار المهتمين بالحساب والهندسة فى عصره؛ فقد اشتغل بهما كما ذكر أرسطو قبل أن يتحول إلى الأعمال العجيبة التى مارسها فريسيدس[٦٠].ويبدو أن هذه اشارة من أرسطو إلى تحول فيثاغورس من الاهتمام بالعلوم الرياضية إلى التصوف والدين. وعلى كل حال لنا ذلك التحول فى المغزى الصوفى والدينى الذى أكسبه فيثاغورس وأتباعه للأعداد وتقديسهم لها.

أما اكتشافات فيثاغورس فى عالم الرياضيات فأهمها التميز بين الأعداد الزوجية والفردية؛ فالأعداد الزوجية هى ما تقبل القسمة الى قسمين متساويين، أما الفردية فلا تقبل ذلك وقد قام علم الحساب الفيثاغورى على أساس استعمال النقط المرسومة فى الرمل أو الحصيات التى يمكن تجميعها بسهولة فى مجموعات مختلفة. ثم استطاع بعد ذلك اجراء بعض التجارب الحسابية التى تتصل بعدد الحصى الذى يملأ سطحاً معيناً؛ فلو رتبت الحصيات بطريقة معينة تكون مثلثات وتكون الأعداد المكونة لها هى الأعداد المثلثة[٦٤].

وقد اهتم الفيثاغوريون بشكل خاص بمجموع الأعداد الأربعة الأولى. تلك التى تشكل العدد الذى كان يسمونه تتراكتيس Tetractys (١+ ٢ + ٣ +

٤ = ١٠). الذى كانوا يقدسونه ويحلفون به. وقد وجد فى كتاب يامبليخوس المسمى " الإلهيات الحسابية theologumenates arthme trices " تأكيداً لقدسيته حيث كانت تمثل هذه الأعداد الأربعة (العشرة ـ الديكاد Decad) الكون، أليس هناك عشرة أصابع لليدين، وعشرة أصابع للقدمين.. الخ[٦٢].

أما الشهرة الحقيقية لفيثاغورس فقد جاءت من اكتشافاته فى مجال الهندسة، اذ ينسب إليه بعض النظريات الهندسية ومنها " أن زوايا المثلث الداخلية تساوى قائمتين" ولعله فيما يرى سارتون قد نجح فى البرهنة على هذه النظرية[٦٣].

أما النظرية الأكثر شهرة والتى لا تزال تعرف فى علم الهندسة بنظرية فيثاغورس فهى القائلة " أن مربع الوتر فى المثلث قائم الزوايا يساوى مجموع مربعى الضلعين الآخرين". وهى نظرية اختلف حول أصلها المؤرخون؟ فهل هى نظرية فيثاغورية؛ أم أنها نظرية مصرية قديمة نقلها فيثاغورس عنهم؟!

يجيبنا عن هذا التساؤل لويس كاربنسكى وهو متخصص فى الرياضيات فى بحث طريف له عن " رياضيات المصريين القدماء وأثرها فى تقدم العلم والعمران" مؤكداً أنها نظرية مصرية قديمة" وقد دلل على ذلك بأمرين؛ الأول: وجود مثلثات قائمة الزاوية بالمعنى الهندسى الدقيق فى أشكال الأهرامات. والثاني: وجود المسألة الآتية فى مخطوطة قديمة على ورق البردى: اقسم مربعاً مساحته ١٠٠ إلا مربعاً (وحدة قياس كان يستعملها المصريون القدماء) بحيث يكون ضلع أحدهما يساوى $\frac{٣}{٤}$ ضلع الآخر.

وقد كان الحل المتبع على هذه الكيفية: $٦^٢ + ٨^٢ = ١٠^٢$ أو العلاقة $٣^٢ + ٤^٢ = ٥^٢$ أى العلاقة التى تبين خواص المثلث القائم الزاوية الذى أضلاعه ٣،٤،٥[٦٤].ويرى كاربنسكى أنه على هذا الأساس لا يمكن أن ينكر

أحد المؤرخين معرفة المصريين لنظرية فيثاغورس وسبقهم لليونان في معرفتها بزمن طويل(٦٥).

ويؤيد سارتون في تأريخه للعلم هذا الرأي لكاربنسكي مؤكداً امكانية أن يكون المصريون والبابليون والصينيون والهنود قد اهتدوا إليها قبل فيثاغورس كل منهم على حده، ولكنه يميل إلى الإعتقاد بأن فيثاغورس كان أول من برهن عليها بصورة واضحة(٦٦).

ولعل سارتون يستند في اعتقاده هذا على المقولة الشائعة منذ هيرودوت عن أن اهتمام المصريين بالرياضيات اقتصر على الجانب العملي. وأنهم لم يبلغوا من العلم النظري ما يجعلهم قادرين على البرهنة على تلك النظرية ! والحقيقة في نظر كاربنسكي أن المخطوطات الرياضية التي اكتشفت من مصر القديمة تفند هذه المقولة الشائعة وتؤكد أنهم قد وصلوا إلى درجة مثيرة للدهشة والإعجاب من التقدم في التفكير الرياضي وفي المقدرة على التحليل الرياضي. وكان وصولهم إلى هذه الدرجة من الإرتقاء النظري هو ما دفعهم إلى استخدام الرياضيات في النواحي العملية(٦٧).

وعلى كل حال فنحن لم نستهدف من وراء هذا التمحيص الإقلال من جهد فيثاغورس وبراعته الرياضية، ولكننا ومن منظور موضوعي نرى ضرورة رد الحق لأصحابه؛ فإن كانت تعاليم فيثاغورس شفهية ولم تصل إلينا موثقة مكتوبة، وان كان قد تأكد لنا دراسته على يد معلمي مصر القديمة، وكانوا الأبرع والأكثر خبرة في مجال الحكمة والعلوم، فعلى المؤرخ المنصف أن يلتمس الطريق الأصوب نحو ابراز الحقيقة ورد الأفكار إلى مصادرها الأصلية دون الإلتفات إلى ترهات من لا يزالون يؤكدون المعجزة اليونانية في كل شئ رغم المكتشفات التي تكثر يوماً بعد يوم مؤكدة عكس مايزعمون.

(ب) الموسيقى:

لقد تردد عبر السنين صدى عبارة لعل فيثاغورس هو حقاً من قالها وهى.

" أن العالم عدد ونغم". أما أن العالم عدد فقد تأكد لنا ذلك مما رأيناه فى تفسير الفيثاغوريين للعالم الطبيعى. أما أن يكون العالم نغم فذلك ليس مستغربا منهم لأنه قد تردد عنهم قولهم فى العدد بوجه عام " أنه دليل الفكر الإنسانى وسيده، ولولا قوته لبقى كل شئ غامضاً مضطرباً، لولاه لعشنا فى عالم من الخداع لا فى عالم من الحقيقة والصدق" [٦٨]. وهم وان كانوا قد فسروا العالم من خلال العدد واكسبوه كل هذه المكانة التى بلغت حد التقديس فإن ذلك لم يكن فيما يبدو إلا عبر اهتمامات فيثاغورس الموسيقية وملاحظاته التى سبق وأشرنا إليها.

ومن ثم فإن علينا أن نسلم بما ينسب لفيثاغورس وأتباعه من اهتمام بالموسيقى. وتمثل هذا الاهتمام فى مكتشفات عديدة تحصنوا فيها بروح العلم أكثر من الهامات الفنان؛ فلقد اكتشف فيثاغورس فى البداية أن الأوتار المنتظمة التى تتناسب أحوالها مع النسب ١: $\frac{٣}{٤}$: $\frac{٢}{٣}$: $\frac{١}{٢}$:أو (٦:٨:٩:١٢) تحدث

أصواتاً مؤتلفة. ونسب تذبذب الأعداد ٦:١٢ ، ٨:١٢، ٦:٨ هى الفواصل التى نسميها السلم الموسيقى، والبعد الخامس، والبعد الرابع (وتسمى باللغة اليونانية diapason , diapente, diatessaron)[٦٩].

ولقد اهتدى فيثاغورس عبر هذا الاكتشاف إلى نظريته فى الوسط والتناسب. وأكبر الظن أنه هو الذى أدخل بعد ذلك النوع الجديد من الوسط المسمى الهارمونيكى Harmonice Analoiga وحدوده الثلاثة.[٧٠]

والخلاصة أنه قد اكتشف أن التناسب أو الانسجام في النغمات الموسيقية إنما يرجع في أساسه إلى وجود وسط بين نغمتين مختلفتين أو بين ضدين.وبالطبع فقد انعكست هذه المكتشفات الموسيقية على رؤية الفيثاغوريين للكون ككل وقد أكد ذلك هيبوليتوس الذى عاش فى النصف الثانى من القرن الثالث الميلادى حينما نسب إلى فيثاغورس قوله " إن الكون يغنى وأنه مركب تركيبا متناسقاً" وأن " حركات الأجسام السماوية السبعة إنما ترد إلى الوزن واللحن"[٧١]وقد أشار أرسطو إلى شئ من ذلك حينما أكد أنهم قالوا إن حركات الكواكب تصدر نغمات وأصوات منسجمة.[٧٢]

(جـ) الطب:

من المأثور عن الفيثاغوريين أيضاً اهتمامهم بعلم الطب. وليس هذا بغريب فالجماعة الفيثاغورية قد تأسست فى كروتونا التى كانت كما أشرنا فيما سبق ذات سمعة طبية فى علم الطب قبل مجئ فيثاغورس إليها. ومن المرجح أن تكون مدرسة كروتونا الطبية قد اندمجت مع الفيثاغوريين.

تدور نظريات الفيثاغوريين الطبية حول فكرة التناسب بين الأضداد؛ فقد اعتقدوا أنه طالما أن الجسم مركب من الحار والبارد والرطب واليابس فإن على الطبيب أن يهئ أفضل مزيج بينها حتى يظل الجسم سليماً معافى.[٧٣]

ورغم أن بعض الآراء الطبية تنسب إلى فيثاغورس نفسه، إلا أن الأرجح أن القمايون الفيثاغورى هو المعلم الطبى للجماعة كلها. وتتخلص نظريته الطبية فى أن الصحة هى توازن قوى البدن، فإذا تغلبت إحدى هذه القوى اختل توازنه وحدثت حالة موناركية Monarchia أى سلطان قوة واحدة فهنا يحدث المرض. أما إذا ظلت القوى متوازنة فهذا يعنى اعتدال الأضداد وامتزاجها امتزاجاً مؤتلفاً يكون منه الهارمونيا Harmonia[٧٤]، فهنا يكون الجسم فى تمام صحته.

وبالطبع فإن مهمة الطبيب فى هذه الحالة أن يوصى دائماً بتناول أطعمة مختلفة وبنسب خاصة تمتزج فيما بينها فتحافظ على هذا التوازن والإعتدال داخل الجسم.(٧٥)

سادساً : التأثير الفيثاغورى:

إن تأثير الفيثاغورية فيما يرى ماتسون W.I.Matson على تاريخ العلم والفلسفة كان تأثيراً هائلاً ربما لا يفوقه أى تأثير آخر(٧٦). فلقد امتد تأثير فيثاغورس فى زمانه واستمر بعده إلى يومنا هذا.

وليس من شك أن أثره الأعظم كان على أفلاطون الذى أخذ بتعاليمه لدرجة أن جعل الرياضيات هى الباب الذى ينفذ منه إلى دراسة الفلسفة. وقد استمرت أكاديمية أفلاطون حوالى تسعة قرون تفسر الكون تفسيراً رياضياً وذلك بتوجيه مؤسسها الذى ربط فى "فيليبوس" بين نظريته عن المثل وبين الرياضيات(٧٧).

ورغم أن أرسطو قد اهتم أكثر بالعلوم الطبيعية، إلا أن نظريته فى القياس ما هى إلا مواصلة لنفس الطريق الذى يسعى لجعل الرياضيات الإستنباطية نموذجاً يحتذى فى التفكير الإنسانى(٧٨).

أما فى عصر الإسكندرية فقد كان تأثيره قويا لدرجة أن وجد فى ذلك العصر تيار فلسفى يلقب بالفيثاغورية الجديدة(٧٩).

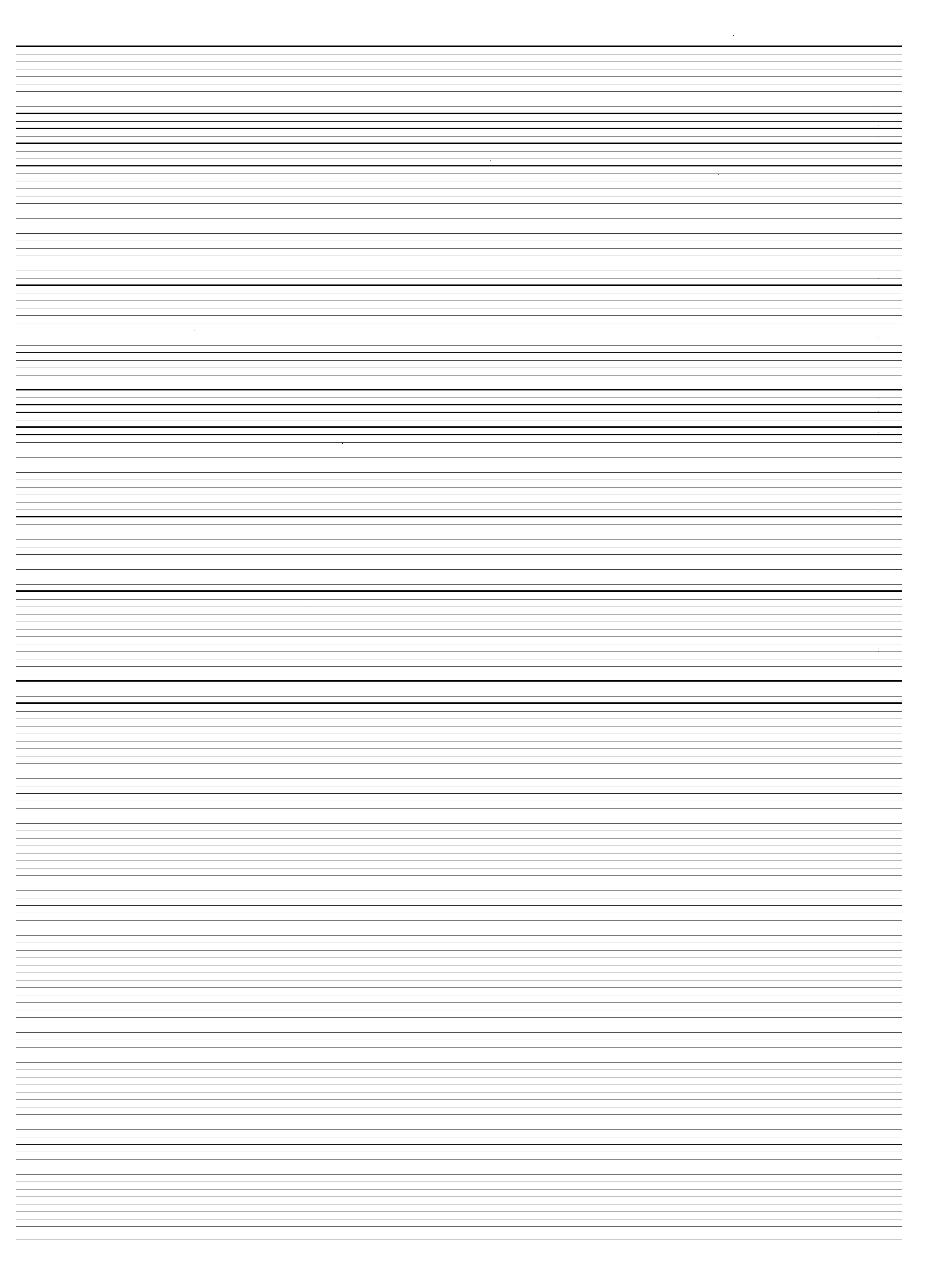
وقد انتقل تأثير الفيثاغورية من الاسكندرية إلى العالم الإسلامى فكان لها التأثير القوى لدى اخوان الصفا وابن سينا وفى كل فلسفة عدت النفس جوهراً مبايناً للجسم تحل فيه وتحتاج إلى التطهير بالزهد والرياضيات(٨٠).

أما فى العصر الحديث فقد تعاظم تأثير فيثاغورس؛ حيث تأثر به كل الفلاسفة الذين مزجوا الرياضيات باللاهوت من أمثال ديكارت واسبينوزا وليبنتز وكانط. وقد صدق رسل حينما قال عن أثره فى الفلسفة الغربية قديمها ووسيطها وحديثها " ولست أعلم عن رجل كان له من التأثير فى

نطاق الفكر ما كان لفيثاغورس وذلك لأن ما قد يبدو لك أفلاطونيا ستجده عند التحليل فيثاغورياً فى جوهره"[٨١].

ولا يقل أثر الفيثاغورية فى تاريخ العلم عنه فى تاريخ الفلسفة خاصة إذا ما عرفنا أن فلسفتهم الطبيعية العددية كان لها نتائجها بعيدة المدى؛ إذ أنها على حد تعبير سارتون قد فتحت الباب أما دراسة الطبيعة دراسة كمية.[٨٢] وهاهو وايتهد Whithead يقول معبراً عن مدى هذا الأثر فى العلم المعاصر " أن تصور فيثاغورس للأشكال الفيزيقية على أنها أعداد قد تكرر عند اينشتين عندما جعل الشكل المكانى ـ زمانى يتحدد عن طريق موضوعات فيزيقية لا نعرف عنها سوى أرقامها فقط كالجاذبية والطاقة"[٨٣].

وفى اعتقادى أن هذا التأثير الفيثاغورى ليس أمرا مستغرباً، فقد تشرب فيثاغورس الحكمة متعددة الجوانب من مصدرها الذى لا ينضب من مصر. فقد كانت مصر هى معلمته كما كانت معلم الإنسانية الأول على حد تعبير هنرى توماس .[٨٤]



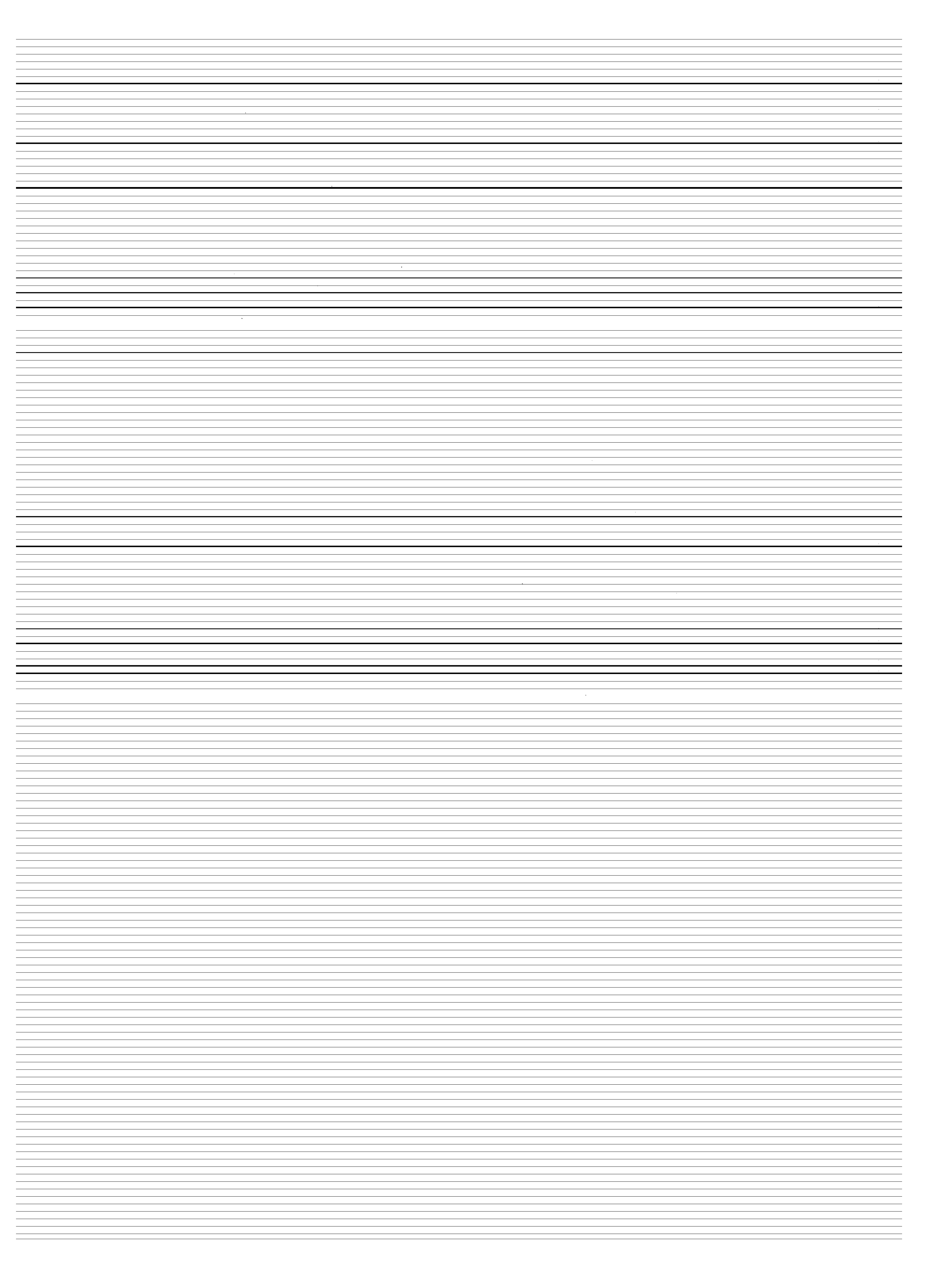
الفصل الثالث

اكسينوفان

أولاً : حياته وشعره.

ثانياً : فلسفته الطبيعية.

ثالثاً : فلسفته الإلهية.



الفصل الثالث

اكسينوفان Xenophanes

تمهيد:

يختلف المؤرخون عادة حول وضع اكسينوفان فى تاريخ الفلسفة اليونانية، فقد جرت عادة معظمهم على الحديث عنه ضمن المدرسة الإيلية ويختلفون فى إطار ذلك؛ فبعضهم يعتبره المؤسس الحقيقى للمدرسة الإيلية[١]، وبعضهم يرى أنه وضع أساس المذهب الإيلى،[٢] وبعضهم يكتفى بالقول إنه كان معلم بارمنيدس رغم الإعتراف بأن الاتصال أو التشابه بين فكرهما جد ضئيل.[٣]

وهناك رأى يختلف عن كل الآراء السابقة حيث يقرن أصحابه فى الحديث بين فيثاغورس واكسينوفان [٤]. أما نحن فنميل إلى اعتباره فيلسوفا متفردا قائما بذاته فهو ليس مؤسسا للمدرسة الإيلية وإن كان بارمنيدس قد تتلمذ عليه وتأثر به. فهو — أى اكسينوفان — لا يعدو أن يكون من أولئك الأحرار الذين أثروا الهجرة من ساحل أيونيا حين شعروا بضغط الغزاة الفرس عليه مثله فى ذلك مثل فيثاغورس[٥]. كما أنه فى فكره يختلف عن بارمنيدس سواء من حيث الأسلوب أومن حيث المضمون وان التقيا معاً فى الحديث عن الواحد.[٦] فقد كان الواحد عند اكسينوفان هو الإله، بينما كان عند بارمنيدس هو الوجود . لقد كان إكسينوفان "فيلسوف لاهوتى دينى"، بينما بارمنيدس فيلسوف أنطولوجى ميتافيزيقى.

أولاً : حياته وشعره:

ولد اكسينوفان فى مدينة كولوفون Colophon إحدى المدن الأيونية وكانت تبعد عن ملطية حوالى ٤٠ ميلاً فى حوالى عام ٥٧٠ ق.م[٧]. وقد تحدد هذا التاريخ بالنظر إلى أن اكسينوفان قال انه استمع إلى انكسيمندر الذى يكبره بحوالى أربعين عاماً [٨]. وأنه اتجه إلى جنوب ايطاليا وهو فى

حوالى الخامسة والعشرين من عمره حينما غزا الفرس أيونيا. وإذا عرفنا أن مدينة كولوفون وقعت فى أيدى الفرس حوالى عام ٥٤٥ ق.م تبين لنا أنه ولد فى حوالى عام ٥٧٠ وازدهر حوالى عام ٥٣٠ ق.م (٩).

ولقد عاش اكسينوفان حوالى ٩٢ عاماً قضى معظمها فى التجول وكتابة الأشعار(١٠). ولقد حدثنا هو نفسه فى أشعاره أنه ظل ستة وسبعين عاماً يتجول فى بلاد اليونان من أقصاها إلى أقصاها حيث كان يجمع مشاهداته ويخلق لنفسه الأعداء أينما حل. وقد قضى كل هذه الأعوام فى السفر دون أن يستقر فى مكان. وكانت ايليا موطن المدرسة الإيلية من المدن التى زارها دون أن يستقر فيها كعادته. ومن ثم فلم تتح له فرصة تأسيس مدرسة هناك.

وكان اكسينوفان فيما يبدو أول من اتخذ من الشعر أداة للتعبير عن الأفكار الفلسفية وقد حذا بارمنيدس حذوه بعد ذلك. وكان الجديد فى أشعار اكسينوفان أنه لم يتخذها أداة للحديث عن أعماله الخاصة، أو الحديث عن تاريخ الآلهة كما فعل هوميروس وهزيود، بل كان شعره عبارة عن تأملات فى الطبيعة ككل وفى أصل الأشياء وفى الظواهر الدينية التى عاصرها.ولكنه فيما يبدو لم يرتب أفكاره فى هذه الأشعار بحيث تكون مذهباً فلسفياً معيناً. ولعل ذلك كان السبب فى أن أرسطو لم يعتبره حينما تحدث عنه من جملة الفلاسفة.(١١)

ثانياً : فلسفته الطبيعية:

دارت أشعاره وتأملاته حول موضوعات شتى وان كانت فى جوهرها تأملات حول الألوهية والطبيعة.

اما آراء اكسينوفان فقد ساير فيها فلاسفة ملطية، اذ لم تخرج عن روح فلسفتهم الطبيعية؛ فقد فسر الكواكب والشمس بانبثاقات أو بغيوم تتولد من تبخر البحر ورأى أن الأرض شبه مستودع لطمى البحر كما قال بتعدد الأكوان(١٢).

ورغم ذلك لم يكن يشاطر سابقيه من الملطيين ميولهم العلمية، فلم يكن يعنيه فى حقيقة الأمر معرفة شكل العالم أو شكل الأرض فقد افترض أن شمس اليوم ستواصل إلى مالا نهاية مسيرتها فى خط مستقيم وأنه سيقوم مقامها فى الغد شمس أخرى، وأن الأرض كذلك تمتد إلى مالانهاية له تحت أقدامنا(١٣).

وقد روى هيبوليتوس فى النصف الأول من القرن الثالث فى كتاب ثمين له يدعى " الأمور الفلسفية To Philosophamena ". روى نصا مها لاكسينوفان يكشف عن اهتمامه بالجيولوجيا وعلم الحفريات. يقول النص "قال اكسينوفان" انه كان يوجد امتزاج بين الأرض والبحر، وأن ذلك الإمتزاج أخذ فى التحلل عن الرطوبة على مر الزمن. وأدلته على ذلك هى كما يأتى؛ تكتشف الأصداف وسط الأرض وفى الجبال. ويضيف إلى ذلك أنه وجدت فى محاجر سراقوسة آثار سمكة وعجول البحر. وفى باروس وجد أثر سردينة فى قاع حجر. وفى مالطة أجزاء من جميع أنواع الحيوانات البحرية. ثم يقول أن هذه الأشياء تولدت حين كانت جميع الأشياء فى الأصل مطمورة فى الطين وأن آثار بعضها جفت فى الطين. وأن جميع البشر هلكوا حين اندفعت الأرض نحو البحر وتحولت إلى طين. ثم ولدت الكون مرة أخرى وحدث التغيير لجميع العوالم:(١٤).

وهذا النص يؤكد اهتمام اكسينوفان ببحث أصل العالم الطبيعى، كما يكشف عن اعتقاده بأنه قد حدث تطور ما على هذا العالم؛ فهو لم يكن نفس الحال التى رآه عليها، بل لقد كانت البحار ممتزجة بالأرض، وأنه قد حدث انفصال بينهما ثم امتزاج جديد تولدت عنه نشأة العوالم والكائنات مرة أخرى. وهكذا يؤمن اكسينوفان بنوع من الدورات الكونية يقوم على الميلاد والفناء لكنه يفسرها على طريقته؛ فالميلاد والفناء ليس أساسهما الإحتراق الكلى للعالم كما كان الشأن عند الكلدانيين أو هيراقليطس، بل إن الكائنات الحية تفنى بتحول الأرض إلى بحر وطين، وتولد مرة أخرى بانفصالهما وتهيؤ الأحوال المناخية البيئية لظهورها.

ثالثاً : فلسفته الإلهية:

إن اهتمامات اكسينوفان بالبحث فى الطبيعة كانت بلاشك تمثل مدخلاً لاهتمامه الأكبر، وهو البحث فى ظاهرة التأليه عند البشر. لقد اهتم اكسينوفان أكثر بالبحث فى عقائد الناس حول الألولهية. وقد تبلورت تأملاته فى هذه القضية فى اتجاهين؛ اتجاه نقدى انتقد فيه تصورات السابقين والمعاصرين حول الألوهية، واتجاه ايجابى قدم فيه تصوره الخاص لطبيعة الإله وصفاته.

(أ) الجانب النقدى من نظريته حول الألوهية:

كان اكسينوفان شديد الانتقاد لكل من تحدثوا عن الألوهية قبله وخاصة أولئك الذين صوروا الآلهة فى صورة هزلية لاتليق؛ فقد انتقد أشعار هوميروس وهزيود قائلاً " أنهما يعزوان إلى الآلهة كل الأعمال التى تحط من قدر الأدميين وتكللهم بالعار كالتلصص والزنى والغش"(١٥).

ويبدو أن هذه الانتقادات وتلك السخرية اللاذعة التى وجهها لهذين الشاعرين لم تكن فى الواقع إلا انتقادا للعقائد اليونانية عموماً حول الألوهية؛ فقد كان اكسينوفان يعرف " أن جميع الناس قد تعلموا منذ نشأتهم على قصائد هوميروس"(١٦).

إن رفض اكسينوفان لهذه الصورة الهزيلة التى تصور الآلهة كالبشر الفانين الذين يمارسون كل الشرور من تلصص وزنى وغش؛ إنما هو رفض لكل العقائد الشائعة فى عصره حول الألوهية وليس فقط لما ورد فيها فى أشعار هوميروس وهزيود أو فى الأدبيات الأخرى للديانة الأوليبمية اليونانية.

وها هو اكسينوفان يعمم سخريته ونقده لكل هذه العقائد فى إحدى قصائده فيقول: "لن يوجد رجل ذو علم أكيد عن الآلهة .. إن الآدميين يتصورون أن الآلهة يولدون ويلبسون الثياب وأن لهم أصواتاً وصوراً كأصوات الآدميين وصورهم ولوكان للثيران والأسود أيد مثلنا. وكان فى

وسعها أن ترسم وتصنع صوراً كما يفعل الآدميون لرسمت لآلهتها صوراً وصنعت لها تماثيل على صورتها هي؛ ولو استطاعت الخيل لصورت آلهتها في صورتها. أن الأحباش يصورون آلهتهم سوداً فطس الأنوف، والتراقيون يصورون آلهتهم زرق العيون حمر الشعر"[١٧]

وهكذا فقد انتقد اكسينوفان كل التصورات البشرية التي تجسد الآلهة وتصورها على هيئة البشر.وقد صب جام غضبه علىتلك العقائد التجسيدية "بطريقة ساخرة لاذعة لدرجة أنه اعتبر أن تصورات البشر عن الآلهة لا تختلف عن تصورات الحيوانات عنها، هذا إذا تخيلنا أن تلك الحيوانات كالثيران والخيول والأسود قادرة على أن تعلن هذه التصورات وأن تجسدها كما يجسدها البشر !!.

(ب) الجانب الايجابي من نظريته حول الألوهية:

ولكن هل توقف اكسينوفان عند هذه الانتقادات الساخرة من تصورات البشر المختلفة حول الألوهية؟!

لو أنه قد توقف حقاً عند هذا الحد لقلنا عنه مع ول ديورانت " أنه لم يبلغ شأوا بعيداً في التقى والصلاح"[١٨]. فالحقيقة أنه حاول أن يتجاوز هذه الأساطير الشائعة التي كان يؤمن الناس بها في عصره، كما حاول أن يتجاوز في ذات الوقت تصورات الفلاسفة الملطيين الماديين الذين وقفوا عن إدراك أن المادة كلها حية وكأنهم يتحدثوا عن خليقة بدون خالق على حد تعبير هنري توماس.

إنه تجاوز كل ذلك. والتقط الخيط من الفلاسفة الشرقيين، فرجع إلى فكرة العالم الواحد في رعاية الإله الواحد [٢٠]. لقد حاول اكسينوفان أن يقوم في بلاد اليونان بنفس الدور الذي قام به اخناتون في مصر القديمة، فهو قد بدأ بنقد عقائد معاصريه من جهة، وبدأ يدعو مثل اخناتون إلى عقيدة مفادها أن " الإله واحد".

لقد قال اكسينوفان فى إحدى قصائده يصف الإله الذى يدعو إليه: "أن ثمة الها واحداً يعلو على الآلهة والبشر، لا يشبه الآداميين فى صورته ولا في عقله، فهو يرى ككل ويفكر ككل، ويسمع ككل. وهو يسيطر على الأشياء كلها بقوة عقله"(٢١).

ان اكسينوفان يؤمن اذن بإله واحد وبأن وعى هذا الإله وقدرته لاتعتمد على تلك الأعضاء الحسية من سمع وبصر أو على شئ يضاهيها.(٢٢) فالإله الواحد لا يمكن أن يكون على هيئة بشرية لا فى شكله ولا فى أعضائه ولا فى عقله؛ فهو ان فكر يفكر ككل، وان سمع يسمع ككل. وب الطبع فإن هذه الصورة السامية للإله الواحد كانت فريدة فى ذلك العصر الذى آمن اليونانيون فيه بتعدد الآلهة وبالأساطير الكثيرة حولها.

ولذلك نجد أن المؤرخ الغربى يتعجب من ظهور هذه الفكرة فى ذلك الوقت ويقلل من شأنها؛ فييجر رغم إدراكه أن اكسينوفان قد ذهب إلى أبعد حد فى انهاء بقايا التصور الإنسانى للآلهة من خلال تصوره لهذا الإله الواحد(٢٣)، إلا أنه يقول أن تسجيل اكسينوفان للإله لم يمنعه من أن يصفه "بأنه الأعظم بين الآلهة والناس" وهذه الطريقة فى الحديث فى خلطها وتقريبها بين القطبين " الآلهة والناس" توضح بجلاء تام فى رأى ييجر أن اكسينوفان لا يزال يؤمن بوجود آلهة آخرين بجانب الإله الواحد تماماً كما يوجد بشر كثيرون (٢٤)!!

والحقيقة أنه لم يكن بإمكان أحد من المفكرين اليونان فى تلك الحقبة أن يصل إلى كل الحقيقة حول الإله الواحد. وقد ألمح اكسينوفان نفسه إلى هذه الحقيقة حينما قال فى قصديته " إنه لم يوجد فى العالم، ولن يوجد رجل ذو علم أكيد عن الآلهة".

ولكن علينا أن ندرك أن اكسينوفان كان من القلة النادرة من فلاسفة اليونان الذن استطاعوا أن ينادوا بواحدية الإله واحدية خالصة، أما الفلاسفة

الباقون فإما أنهم أبقوا على مفهوم تعـدد الآلهـة كمـا كـانت تعرضـه، العبـادة التقليدية، وإما قالوا بوجود اله أعلى فوق مجموعة من الآلهة تخضع له(٢٥).

لقد قدم اكسينوفان أول محاولة فى تاريخ الفلسفة اليونانية لتخليص علم اللاهوت من آثار التفكير الأسطورى الذى صبغه به هوميروس وهزيود، ولا غرابـة فـى أن يعتبره البعض أول مفكر يونــانى حقيقــى ينــادى بــالتوحيد Montheisme (٢٦). ولكن السؤال الشائك هنا هو: ماذا عـن علاقـة هذا الإلـه بالعالم الطبيعى؟!

إن التفسيرات تتضـارب حـول موقـف اكسـينوفان مـن هــذه القضيــة؛ فمعظم هذه التفسيرات تتجه إلى الأخـذ بمـا نقلـه عنـه أرسطو واعتبـاره اياه ممن يوحدون بين الإله والعالم؛ فقد قـال عنـه أرسطو" أنـه نظـر إلـى العـالم المادى ككل، وقال إن الواحد هو الإله"(٢٧).وبناء على ذلك قال منذ لبـاند " إن العالم World والإله God بالنسبة لإكسينوفان متطابقـان، وأن جميـع الآشـياء المفردة تفقد نفسها فى هذا الواحد الذى لا يتغير – جوهر العالم(٢٨)". كما قـال كوبلستون" أن الاكثر احتمالا أن اكسينوفان كان واحدياً Monist وليس موحداً a Montheist بالله. وهذا التفسير للاهوت اكسينوفات سيكون أكثر توافقاً مـع الإتجاه الإيلى؛ فعلم اللاهوت التوحيدى يمكن أن يكـون مألوفـا لنـا بينمـا هـو بالنسبة لليونانيين فى تلك الفترة يعتبر شيئاً استثنائياً(٢٩).

إن هذه الآراء والتفسيرات لا كسينوفان تحاول تفسير كلامه فى ضوء الآراء السائدة فى عصره لدى اليونان فقط، وتنظر إلـى اكسـينوفان باعتبـاره أحد الإيليين أو على الأقل كأستاذ لبارمنيدس كما اعتبره كذلك أرسطو(٣٠).

وان كنت اعتقد أنه من الضرورى النظر إلــى هـذه الآراء لاكسـينوفان فى ضوء الآراء التـى كـانت سـائدة فـى الـتراث الشرقى أيضـاً. وحينئذ لـن نتعجب حينما نجد أن تأملاته قد وصلت بإلهام شرقى يؤكده سـليم حسـن، بـل ويعتبر أنه قد أخذ فكرته عن الإله الواحد من مصر مباشرة (٣١)، وصلت إلى

إدراك أن هذا الإله الواحد اسمى من كل آلهـة اليونـان. تلـك الآلهـة المتكـثرة بكثرة من يتصورونها وبكثرة خيالاتهم وأساطيرهم.

وعلـى ذلـك فـإن الأكثر احتمـالاً فـى اعتقـادى فيمـا يتعلـق بتصـور اكسينوفان لعلاقة الإله بالعالم، أنه كان من المؤمنين بصورة من صور وحدة الوجود، تلك الوحدة الحلولية التى تجعل الطبيعة هى الله، واللـه هـو الطبيعة وأن كليهما مرآة الآخر.ولـن يكـون هـذا التفسير بـالأمر الغريـب إذا وسـعنا مفهوم العصر ليشمل ما كان سائداً في اليونان والشرق معاً، لأنـه ربمـا تـأثر فى ذلك بما كان يؤمن به أتباع المذهب البراهمانى فى الهند القديمة[٣٢].

وعلى أى حال، فسواء وافقنا القارئ علـى هـذا التفسير الأخير أو لـم يوافقنا عليه، واعتبر أن اكسينوفان كما قال ييجر لم يكن على وفاق مع كلمـة حلولى Pantheist، فإنه حتماً سيوافقنا علـى مـا أجمـع عليـه المؤرخـون، فقد اعتبر الجميـع أن تصـور اكسـينوفان للإلـه الواحـد قد أيقظ اهتمـام الفلاسفة الواحديين من بعده. وأن هذا التصـور كـان بـلا شـك ذا صلـة وثيقـة بنظريـة بارمنيدس وبقية الإيليين عن الوجود الواحد[٣٤]؛ فكل ما قالـه اكسـينوفان مـن أفكار دينية حول وحدة وتفرد الإله وتطابقه مع العالم قد طور بشكل تصورى تام بواسطة بارمنيدس كنظرية ميتافيزيقية[٣٥] مستقلة.

الفصل الرابع

المدرسة الإيلية

(١) بارمنيدس.

(٢) زينـــــون.

(٣) مليسـوس.



الفصل الرابع

المدرسة الإيلية

تمهيد:

إن المدرسة الإيلية تبدأ من بارمنيدس الإيلى، فهو مؤسسها الحقيقى والفعلى لأنه مواطن مدينة ايليا Elea (أو Velia) . تلك المدينة التى أسسها اليونانيون فى جنوب ايطاليا حوالى عام ٥٤٠ أو ٥٣٥ ق.م[١].

ويبدو أن بارمنيدس كان من أوائل من ولدوا بهذه المدينة. وقد تتلمذ عليه زينون ومليسوس وهم المشهورن بالإيليين رغم أن هناك خلافاً فى الرأى حول ذلك؛ فبينما يعتبر أفلاطون أن زينون هو التلميذ اللامع والمحبب إلى قلب بارمنيدس، نجد أن أرسطو لا يضم زينون إلى الإيليين حين الحديث عنهم[٢].

ويرى البعض أن جورجياس هو أحد الإيليين، ولكن الحقيقة هى أن هذا أمر غير متفق عليه[٣]؛ اذ أنه أحد كبار الخطباء السوفسطائيين وهو فى فلسفته ينكر الوجود واللاوجود معاً وهذا مالم تتكره الإيلية[٤]، بل كان الموضوع الرئيسى للفلسفة الإيلية هو " الوجود".

إن فلاسفة الإيلية قد حولوا مسار البحث الفلسفى اليونانى من البحث حول أصل العالم الطبيعى وتفسيره سواء من خلال العناصر الأربعة كما حاول ذلك الطبيعيون الأوائل، أو من خلال العدد كما فعل ذلك الفيثاغوريون، إلى البحث فيما وراء هذا العالم الطبيعى، إلى البحث فى الوجود" بما هو كذلك، أو بعبارة أخرى إلى البحث فى ماهية الوجود ذاته.



(١) بارمنيدس Parmenides

أولاً : حياته وكتاباته:

ولد بارمنيدس حسب أرجح الروايات فيما بين عامى ٥١٥و ٥١٠ قبل الميلاد[٥]. وإن كانت هناك رواية أخرى تقول أنه ولد عام ٥٤٠ ق.م[٦]، وتستند هذه الرواية فيما يبدو إلى ما قاله ديوجين اللائرسى عن أن ازدهاره كان فى الأوليمبياد التاسع والستين أى بين عامى ٥٠٤ و ٥٠٠ ق.م[٧] إلا أن الرواية الأولى هى الأرجح نظراً لأن أفلاطون قد صور فى محاورة " بارمنيدس" لقاء سقراط حينما كان شاباً ببارمنيدس الشيخ وتلميذه زينون الذى كان فى حوالى الأربعين من عمره أثناء زيارتهما لأثينا احتفالا بعيدها الأكبر. وكان عمر بارمنيدس آنذاك يقدر بخمسة وستين عاماً بينما كان سقراط فى حوالى العشرين من عمره. فإذا عرفنا أن سقراط قد توفى فى عام ٣٩٩ ق.م فإن زمان المحاورة كان حوالى عام ٤٥٠ ق.م ، وبذلك يكون بارمنيدس قد ولد عام ٥١٥ تقريباً وبلغ ازدهاره بين عامى ٤٨٥ و ٤٧٥ ق.م تقريباً[٨].

أما معلوماتنا عن حياة بارمنيدس فهى ضئيلة؛ فكل ما نعرفه أنه تتلمذ فى الفلسفة على أحد الفيثاغوريين ويدعى أمينيانس Ameinias الذى اشتهر بأنه كان من وجهاء قومه رغم فقرة. وقد قيل أن بارمنيدس قد كرمه وبنى له قبراً بعد وفاته نظراً لأن امينيانس وليس اكسينوفان هو صاحب الفضل عليه فى أن أرشده الى الحياة الهادئة المستقرة[٩].ومن المرجح بالطبع أن يكون بارمنيدس قد تتلمذ أيضا على اكسينوفان لكن لفترة قصيرة.

ومما يروى عن بارمنيدس أنه لعب دوراً مهما فى سياسة مدينته، فلقد قال اسبوسيبوس ابن أخت أفلاطون وزعيم الأكاديمية بعد وفاته، أن بارمنيدس قد شرع قانوناً لمدينة إيليا. وذهب ديوجين اللائرسى إلى أن حكام المدينة كانوا يحترمون هذا القانون احتراماً جماً لدرجة أنهم كانوا يجعلون المواطنين يقسمون كل عام على احترام هذا القانون وطاعته[١٠].

وقد كتب بارمنيدس فلسفته شعرا فى قصيدة شهيرة حفظها لناسمبليقوس Simplicius بألفاظها وعلق عليها(١١).

وقد اختلف المفسرون القدماء والمحدثون حول سبب اتخاذ بارمنيدس لهذا الأسلوب الشعرى فى التعبير عن فلسفته؛ فقال بلوتارك أنه ربما شعر بوعورة الفلسفة إذا ما قدمت نثرا، وأن جمال النظم يضفى على الموضوع طلاوة تذهب بجفاف النثر، أو ربما كان يرى أن فلسفته وحياً إلهياً لا يليق أن يصاغ إلا فى ذلك الأسلوب الشعرى الذى يناسب كلام الآلهة. أما ييجر فيرى أنه ربما لجأ إلى الشعر حتى يفهمه جميع الإغريق لأن المهاجرين الأيونيين حينما ذهبوا إلى جنوب ايطاليا وجدوا أن اللهجة الدورية هى السائدة(١٢).

وفى اعتقادى أنه ربما لجأ إلى الأسلوب الشعرى للتعبير عن فلسفته تأثراً بأستاذه اكسينوفان من ناحية، ومن ناحية أخرى لأنه رأى سهولة حفظ الشعر وسمو تعبيراته وكثرة الصور التى تتيح له أن يعبر عن تلك النزعة الصوفية التى تخللت قصيدته عموماً ووضحت أكثر فى مقدمتها.

وتنقسم تلك القصيدة إلى قسمين أساسيين هما؛ طريق الحق The Way of Truth وطريق الظن The way of opinion، ومقدمة استهلالية رمزية يلمح فيها بارمنيدس إلى أن قصيدته إنما هى الهام إلهى وذلك على غرار ماكان يفعل شعراء اليونان الكبار من أمثال هوميروس وهزيود فى قصائدهم(١٣). أى أن الفارق كبير بين بارمنيدس الذى استلهم ربة واحدة ربما كانت ربة العدالة Dike (١٤)، وبين هؤلاء الشعراء الذين كانوا يستلهمون فى قصائدهم آلهة متعددة أطلق عليها ربات الشعر.

ثانياً : مقدمة القصيدة ورموزها:

إن هذه المقدمة فى اعتقادى ذات أهمية خاصة لفهم فلسفة بارمنيدس عن الوجود وطبيعته، وليست كما قال البعض مجرد افتتاحية أشبه بالإفتتاحيات الموسيقية للأوبرا فكل دورها أن تهيئ الجو للتمثيلية أو كما قال

آخرون مجرد تقليد محض لما جرت عليه عادة الشعراء القدماء الذين درجوا على البدء بمخاطبة الآلهة واستلهام وحيها[١٥].

إن أهمية هذه المقدمة تكمن فى أنها صورة تمهيدية ذات دلالات عديدة بالنسبة لما سيقوله بارمنيدس فى طريق الحق والظن؛ ففيها الكثير من الرموز ذات المغزى.

وتتلخص هذه الصورة فى أن بارمنيدس قد اتجه فى عربة تجرها الجياد وتقودها العرائس بنات الشمس إلى حيث الأبواب التى تفصل بين النهار والليل أو النور والظلام. ولما اجتاز هذا الطريق الإلهى حدثته الإلهة قائلة " مرحى أيها الشاب، يا رفيق الهاديات والخالدات (أى العذارى بنات الشمس مرشدات العربة) اللاتى أرشدن عربتك .. مرحى لقد أرسلت فى هذا الطريق بالأمر الإلهى Dikê لا القدر السئ"[١٦].

وبعد هذا الترحيب الحار من قبل الإلهة ببارمنيدس. توضح له أنها تعرف سر مجيئه. أنه البحث عن الحق الثابت، ومعرفة ظنون البشر الفانين. وتؤكد له أنها ستوحى إليه دون غيره بالحق وعليه أن يتأكد من صدق وحيها بالبراهين العقلية " أحكم بالعقل Logos[١٧] على ما انطق من براهين"[١٨].

فسراسكتوس امبريقوس رموز هذه المقدمة فقال أن العربة والجياد ترمز إلى أعضاء الحس التى تعلمنا عالم الظواهر، وأن عجلات العربة كالأذان وما يصدر عنها من أصوات كالرمز هو السمع ، أما بنات الشمس اللاتى خلعن عن وجوههن النقاب فإنها العيون[١٩].

لكن هذا الإغراق فى الرمزية الصوفية ربما لم يكن فى ذهن بارمنيدس؛ فكل ما هنالك أنه أراد أن يوحى لقارئه أنه إنما يسلك فى معرفة الحقيقة طريقاً مختلفاً عن الطريق المعتاد الذى يسلكه الآخرون. وأن هذا الطريق إنما هو طريق إلهى مقدس. لقد أراد أن يحيط حديثه عن الحقيقة بهالة من القداسة والأسرار. تلك القداسة التى يرمز إليها هنا " الوحى الإلهى"، وان كانت هذه القداسة لا تلغى العقل لديه لأنه فى النهاية سيحكم الـ Logos

أى العقل والبرهان. أنه سيحكم العقل ليميز بين " النهار" و " النور" وهما رمز الحق، وبين "الليل" و "الظلام" وهما رمز الظن.

إن هذا الجو الإلهى المقدس الملىء بالأسرار الذى يصوره بارمنيدس فى استهلاله لقصيدته إنما يدعم الطريق العقلى ـ المنطقى الذى اختاره وليس بديلاً عنه. إن كل ما هنالك أنه أراد ـ فيما يرى سيمون كارستن ـ أن يفتتح القصيدة برمز رائع؟ فهذا الشاب الذى تنقله عربته على طريق الألوهية يمثل بوضوح النفس فى سبيلها إلى المعرفة(٢٠).

إن الرحلة عبر بوابات الليل إلى النهار إنما تمثل لديه التقدم من الجهل إلى المعرفة أو الحقيقة التى تنتظره على الجانب الآخر. أما الطريق الذى هو بمثابة صورة شعرية واسعة الانتشار فهو يرمز لديه إلى طريق للتفسير والفهم. لقد استخدم صورا وتشبيهات كانت شائعة وملائمة لعصره، استخدمها لغرض جديد، استخدمها مضيقاً مجالها ليطبقها فى مجاله الخاص، مجال البحث عن الحقيقة(٢١). واكتشاف معنى الحق وماهية الوجود.

ثالثاً: طريق الحق ومعنى الوجود الحقيقى:

إن طريق الحق يبدأ عند بارمنيدس من تأكيد النظر العقلى، فهو يبدأ بقوله: "انظر بعقلك نظراً مستقيماً إلى الأشياء" لأنــه لا يوجد سوى طريقين للمعرفة؛ أحدهما طريق الحق ـ طريق اليقين، والثانى عكس الأول أى أنه طريق اللايقين واللاحقيقة أى طريق الظن!

يقول بارمنيدس من خلال الوحى الإلهى وعلى لسان الإلهة :

"أقبل الآن لأتحدث إليك، ولتسمع كلمتى وتتقبلها: هناك طريقان فقط للمعرفة يمكن التفكير فيهما؛ الطريق الأول أن الوجود موجود Toeon - It Is ولا يمكن أن يكون غير موجود It can not be وهذا هو طريق اليقين لأنه يتبع الحق. أما الطريق الثانى فهو أنه غير موجود It is not ويجب ألا يكون موجودا It must be non existent وهذا هو الطريق الذى لا يستطيع أحد أن

يبحثه. لأنك لا تستطيع معرفة اللاوجود ولا أن تنطق به. لأن الفكر والوجود واحد ونفس الشئ"[٢٣].

إن طريق الحق اذن عند بارمنيدس هو طريق المعرفة العقلية، فالإنسان بموجب العقل يستطيع التفكير وهو ان فكر وتأمل في الوجود جيداً فسيجد أنه " "الموجود حقاً" وأنه لا يمكنه بالتالي أن يفكر في شئ آخر غير هذا الوجود، فاللاوجود بطبيعته غير موجود ومن ثم فلا يمكن التفكير فيه أوالبحث عنه. إن " الفكر والوجود واحد" ، فالوجود هنا اذن هو الوجود المعقول " أي " المفكر فيه".

إن مذهب بارمنيدس هذا عن الوجود إنما يقوض تماماً في رأى بريبه الآراء الأيونية حول العالم وطبيعته المادية المتناقضة كثيرة التحول. كما أنه يعارض بوضوح المذهب الهيراقليطي القائل بتولد الأشياء عن المادة وصيرورتها وانفصالها واجتماعها بالتناوب. إن كل مازعم هيراقليطس أنه يقتبسه من التجربة الحسية المباشرة الكاشفة عن حركة الأشياء الدائمة وصيرورتها وتغيرها وتناقضها .. الخ إنما ينفيه بارمنيدس باسم التفكير العقلي الواضح والمنطقي[٢٤].

ومع ذلك فإن آراء المؤرخين والمفسرين تختلف حول معنى " الوجود" عند بارمنيدس هل هو الوجود المعقول حقاً أم أنه الوجود المادي أم هو وجود لامادي ولا معقول معاً؟![٢٥].

يرى برنت Burnet أن عبارة بارمنيدس في اليونانية To eon تعني الموجود أي أنه يقصد الشئ المحسوس الخارجي ، فإيثاره للفظة " الموجود" يدل على اتجاه الذهن إلى الشئ المادي! . وإن قلنا لبيرنت: إن الشئ المادي بطبيعته متكثر ويقبل القسمة بينما بارمنيدس يتحدث عن " وجود واحد" أوموجود واحد" ! لرد علينا قائلا: أن اتجاه الذهن إلى الشئ المادي حين الحديث عن هذا " الموجود" لايهم فيه أن كان هذا الشئ المادي محسوساً

وكانت الموجودات كثيرة أم كان هذا الشئ المادى واحداً لاغير ويشمل سائر الموجودات[٢٦]!

إن هذا الرأى لبيرنت والذى قد قاده إلى أن يعتبر بارمنيدس أبا للمادية The Father of Materialism، قد استند على العبارات التالية التى وصف فيها بارمنيدس الوجود قائلاً:

" إن الوجود موجود .. لا يكون ولا يفسد، لأنه كل، ووحيد التركيب .. لا يتحرك ولا نهاية له. وأنه لم يكن ولن يكون، لأنه كلٌ مجتمع واحد، متصل .. هو كامل من جميع الجهات، مثل كتلة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز لأنها ليست أكبر أو أصغر فى هذا الاتجاه أو ذاك، ولايعوقها شئ عن بلوغ النقط المتساوية من المركز، وليس الوجود أكثر أوأقل وجوداً فى مكان دون آخر، بل هو كل لا انفصال فيه[٢٧].

إن بيرنت ومن يتابعونه[٢٨]، يرى من تحليله لهذه العبارات أن المقصود بالموجود هنا إنما هو الموجود المادى، لأن هذه الصفات فى نظره لا تنطبق إلا على كائن مادى وبخاصة القول بأنه " كرة" والكرة طبعاً من جملة الأشياء المادية[٢٩].

أما المعارضون لهذا التفسير وهم غالبية المؤرخين ونحن معهم فيرون أن الحديث فى تلك الفقرة السابقة وفى كل حديث بارمنيدس فى طريق الحق إنما ينصب على "الوجود المعقول"؛ فلقد وصف الوجود" أو "الموجود" بأنه " كل" ووحيد التركيب " وفيما عدا ذلك وصفه بصفات كلها سلبية فهو " لايكون ولا يفسد .. لابداية له ولا نهاية .. ولا ينقسم ولا يتحرك .. الخ" وهذه الصفات إذا ما تأملناها جيداً لوجدنا أنها تنفى عن الوجود الموجود البارمنيدى كل صفات الوجود المحسوس المادى! فالوجود المحسوس المادى إنما هو الذى يتكون ويفسد وهو الذى له بداية وله نهاية، كما أنه هو الذى ينقسم ويتحرك .. الخ.

أما وصف بـارمنيدس للوجود بأنـه "كـرة" فكـان كمـا هـو واضـح مـن النص السابق على سبيل التشبيه ليس أكثر؛ أمـا إن قيـل: لمـاذا شـبهه بـالكرة وهى شئ مادى؟! لقلنا: لأن الكرة لا بداية لها ولا نهاية، وهى التعبير المادى عن " الدائرة" التى هى أكمل الأشكال الهندسية عند اليونان.

وقد يحسم الأمر هنا النظر فى قول بـارمنيدس " إن مـا نفكـر فيـه ومـا من أجله يوجد التفكير شئ واحد"[٣٠]. فهو لا يقابل هنـا بيـن الوجـود والفكـر بحيث يفصل بينهما فصلاً تاماً حاسماً، بل على العكس؛ إنه يجمع بينهما؛ بين العارف (وهو العقل المفكر) والمعروف (أى الوجود)، يجمـع بيـن المُـدْرِك والمُدْرَك ، بين العاقل والمعقول. وقد سبق له أن أكد فى الموضـع السابق مـن النص " أن الفكر والوجود شئ واحد"

ومن ثم فإن المقصود بالوجود هنا فى اعتقادى هو الوجـود المعقـول ؛ ذلك الوجود الذى سيكون موضوع دفاع زينون تلميذ بـارمنيدس ضـد حجـج القائلين بالكثرة والحركة فى الوجود. ذلك الوجود الذى سيكون هو الموضـوع الأساسـى للفلسـفة عنـد أفلاطـون وعنـد أرسـطو اللذيـن يقـدران بـارمنيدس ويعتبرانه مع بعض المؤرخين المعاصرين " أب الميتافيزيقا" ومؤسسها[٣١].

وعلى أية حال، فإن هذا النزاع بين القائلين بأن الوجود البارمنيدى إنما هو الوجود المادى وبيـن القـائلين بـأن الوجـود المعقـول قـد يصبـح غيـر ذى موضـوع إذا ما أخذنا برأى رى Rey القائل بـأن بـارمنيدس فـى حديثـه عـن الوجـود لـم يكـن لا ماديـاً ولامثاليـاً، وأن المفسـرين قـد حملـوا نصــه فـوق مايحتمل[٣٢].

وربما يكون اللوم الذى وجهه أرسطو إلى الإيليين على عدم تميـيزهم بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، وأنهم كانوا يتحدثـون عـن الطبيعـة مـن زاويـة ميتافيزيقية [٣٣]،ربما يكون هذا اللوم يدعم من زاويـة مـا هـذا الإتجـاه الثـالث فى تفسير بارمنيدس.

وان كنا نعتقد مع سوفاج أن هذا اللوم الأرسطى كان فى غير محله؛ لأن قصيدة بارمنيدس بها هذا التمييز الواضح بين الحديث فى " ما بعد الطبيعة" والحديث فى " الطبيعة"، حيث كان الحديث عن الطبيعة Peri Physeos وهو عنوان القصيدة حديثاً مزدوجاً يحمل الطابع الأنطولوجى أى الميتافيزيقى من جانب، والحديث الكوزمولوجى أى عن الكون والطبيعة من جانب آخر(٣٤).

والواقع أن القصيدة منذ البداية وبموجب الوحى الإلهى تؤكد وجود هذين المستويين فى الحديث؛ فالحديث عن قضية الوجود: ماهيته وصفاته كان لب ما سمى بطريق الحق، والحديث عن الطبيعة المادية وتفسيرها هو لب ما سمى طريق الظن.

رابعاً : طريق الظن وفلسفته الطبيعية:

إن القارئ الفطن لا يتوقع من بارمنيدس حديثاً تفصيلياً عن الطبيعة وتفسيرها لأن الخيار البارمنيدى كان من البداية اختيارا بين الكون أى الوجود والعدم أى اللاوجود. ولما كان الرأى عنده منذ البداية أن الحقيقة واحدة لا تتجزأ، وأن الوجود واحد وهو وحده الموجود. فقد فقال على لسان الإلهة:

" إنى آمرك أن ترجع عن ذلك الطريق الآخر الذى يضل فيه البشر ولا يعرفون شيئاً ناظرين إليه بوجهين لأن الارتباك الموجود فى صدورهم يضلل عقولهم حتى يعيشون كالصم والعمى والطغام الذين لا يميزون فيذهبون إلى أن كل شئ يتجه فى اتجاهات متضادة"(٣٥).

واذا ما أضفنا إلى ذلك قولها له فى مطلع الحديث عن طريق الظن:

" واذ قد بلغت هذا الموضع، فإنى أقفل باب الكلام الصادق Logos والفكر المتعلق بالحق. وعليك من الآن فصاعداً أن تتعلم آراء البشر مصغياً إلى التسلسل الخادع لألفاظى"(٣٦).

أقول إذا أضفنا هاتين الفقرتين إلى بعضهما لأدركنا أن الفارق كبير بين طريق الحق الذى يتضمن الحقيقة واليقين الذى يتلخص فى ادراك واحدية الوجود ومعقوليته. تلك الحقيقة التى يبلغ المرء وهو يدركها قمة السمو والخشوع الدينى(٣٧)، وبين طريق الظن وهو طريق عامة البشر الذين ينخدعون بالتسلسل اللفظى فلا يميزون بين الوجود واللاوجود ويتحدثون عنهما وكأنهما شئ واحد. وهذا خطأ كبير ينبغى أن يتجنبه العارفون بالحق. وإذا تساءلنا عن ذلك الظن الذى يعرفه عامة البشر؟ لأجابنا بارمنيدس:

"لقد تعود البشر تسمية صورتين. ويجب أن يمسكوا عن ذكر إحداهما عند الإنحراف عن الحق.وقد ميزوا بينهما من حديث تضادهما فى الصورة. واستدلوا عليهما بعلامات مختلفة. إحداهما النار فى السماء وهى نار رقيقة، لطيفة، متجانسة من جميع الجهات ولكنها تختلف عن الأخرى. وهذه الصورة الأخرى تضادها تماما: إنها الليل المظلم. جسم ثقيل كثيف"(٣٨).

ولا يخفى علينا هنا تلميحات بارمنيدس إلى الفلسفات الطبيعية السابقة وبالذات فلسفة هيراقليطس. فحديثه هنا عن عنصرين طبيعيين هما النار والأرض، فالنار هى العنصر السماوى الرقيق اللطيف المتجانس، والأرض هى الجسم الثقيل التى هى أشبه بالليل المظلم. وهما عنصران متضادان تنصح الإلهة بارمنيدس بأنه ينبغى للبشر أن يمسكوا عن ذكر إحداهما عند الإنحراف عن الحق!! فماذا يعنى ذلك ؟! هل يعنى مثلاً أن العنصر الأول (النار) السماوى هو رمز للوجود والكينونة وهو الصورة التى ينبغى التمسك بها حتى لا نحيد عن الحق!! أما العنصر الثانى عنصر الأرض فهل هو رمز للاوجود أو الفراغ ومن ثم فهو العنصر الذى ينبغى أن نمسك عن الحديث عنه لأنه أشبه بالليل المظلم وسيبعدنا عن النهار والوضوح والحقيقة التى نجدها فى العنصر الأول ؟!

الحقيقة أن الحديث هنا غامض لدرجة أنك لاتدرى بالضبط ماذا يقصد بارمنيدس! وربما يكون هذا الغموض فى حد ذاته متعمداً فنحن الآن فى طريق الظن. والظن تشكيك وخلط وفيه تغيب الحقيقة الواضحة " فجميع

الأشياء تسمى النور والليل، وأطلقت الأسماء على كل صنف من الأشياء طبقاً لقوة dunamis كل منهما، ففى كل شئ مقدار متساو من النور والليل المرئى اذ لكل منهما نصيب"[٣٩].

أن كل الأشياء اذن مزيج من العنصرين السابقين النار والأرض، فالنار تقابل النور والأرض تقابل الليل. ولكن هذه الأشياء قد أتت إلى الوجود فيما يبدو نتيجة للأثر المفسد الذى أحدثه استعمال الشمس الساطعة الضوء وقد شاركت الضرورة فى الإمساك بحدود النجوم وفى تحديد مجال كل واحد منها[٤٠].

ولا يخلو عالم الظن (العالم المادى المحسوس) عند بارمنيدس من آلهة، فهناك آلهة تحكم الكون والفضاء بصفة خاصة. ومن الطبيعى أن يكون رمزها القمر " الذى يضىء ليلاً بنور يستمده من خارج، دائرا حول الأرض"[٤١]. وربما يقصد بارمنيدس هنا أن هذا النور الذى يضئ به القمر الأرض إنما يستمده القمر من "الشمس الساطعة الضوء" التى أشار إليها فى الفقرة السابقة[٤٢]. واذا صح ذلك لكان تلميحاً عبقرياً من بارمنيدس لكن الحقيقة أن كل ما يقدمه هنا إنما هو شذرات لا تشى بشئ مؤكداً !

إن أبرز ما يشير إليه بارمنيدس هنا هو أنه وسط الحلقات التى يندفع من بينها أجزاء اللهب (النار) " توجد الآلهة التى تدبر جميع الأشياء. وذلك لأنها أصل كل نسل وتناسل، فهى التى تسوق الأنثى للإئتلاف مع الذكر، وتدفع الذكر إلى الصلة بالأنثى" [٤٣].ولذلك " كان أول ما أبدعت من الآلهة هو الحب Eros"[٤٤].

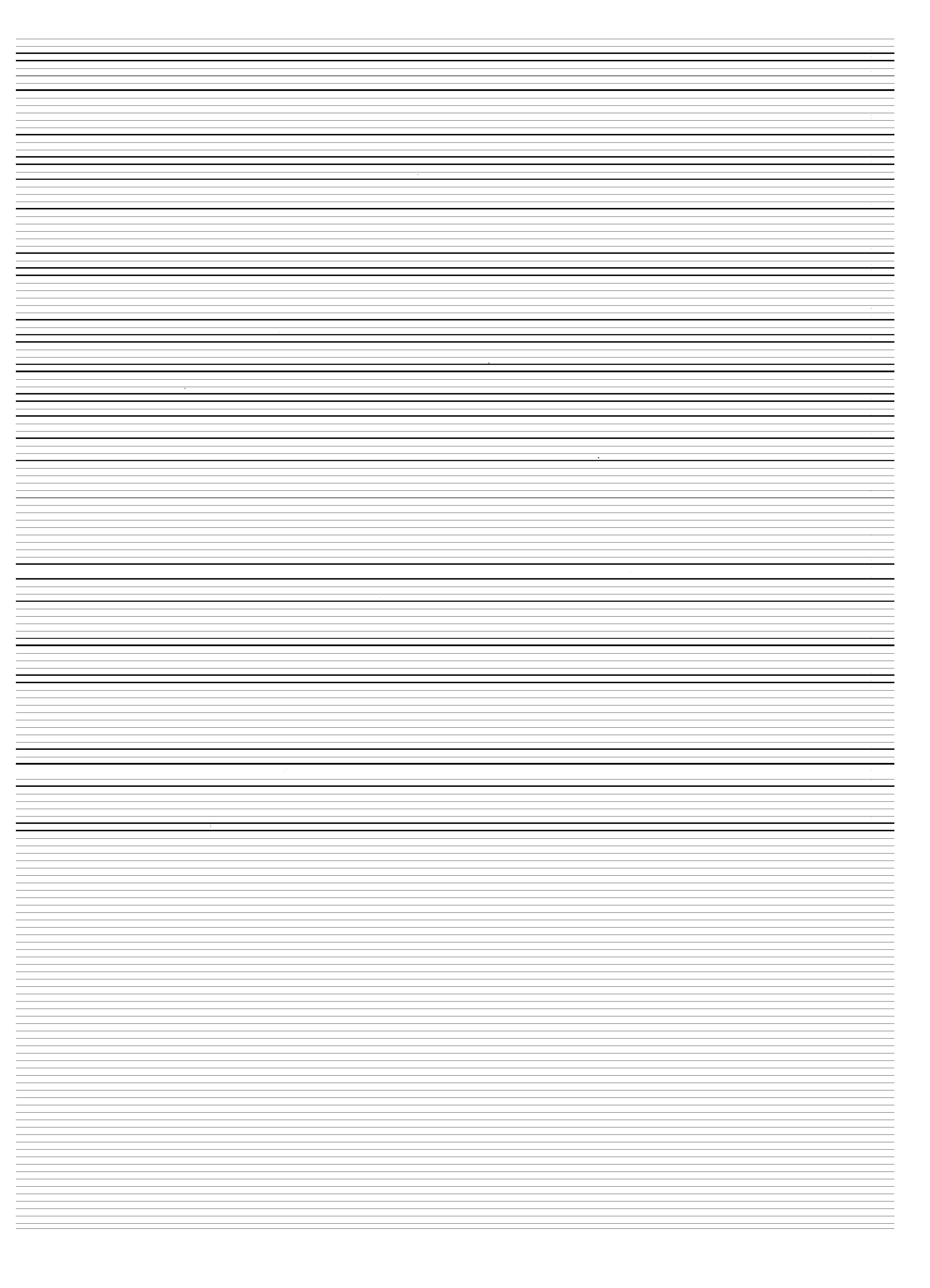
ولايخفى علينا أن بارمنيدس فى الفقرات السابقة إنما يستعير واعياً أسلوب حديثه عن قصيدة أنساب لهزيود، بحيث يكون من الضرورى أن ندرك أن تلك الآلهة هى آلهة لاوجود لها إلا فى عالم الظن وحالها بالطبع كحال الكون الذى تدور فيه[٤٥]. اذ إن كل ما سبق من حديث فى عالم الظن

كان " طبقاً لآراء البشر"، فهذه "الأشياء نشأت ولاتزال حتى الآن وسوف تكون وتفسد"[٤٦].

وهذه الصفات التى للأشياء هى بالطبع تناقض صفات الوجود الواحد الحق. وخلاصة القول إن بارمنيدس لايقدم فى طريق الظن سوى الظنون التى تجرى على ألسنة البشر سواء كانوا من البشرالعاديين أو حتى من الشعراء أو من الفلاسفة. ومن ثم فإن علينا أن نأخذ كل ذلك الكلام بحذر فهو كلام ظنى قابل للشك فيه.

إن آراء البشر جميعاً ظنية لأنهم إنما يتحدثون فى الأغلب الأعم مستندين على خبراتهم الحسية المتناقضة المحدودة بعالم حسى " يكون ويفسد"، بينما الحقيقة هى ادراك للوجود الذى " لايكون ولا يفسد" وهو ذلك الوجود الكامن فيما وراء هذه الموجودات الحسية التى هى مجرد ظلال للوجود الحقيقى.

تلك هى الرسالة التى حملها بارمنيدس من الإلهة وعبر عنها فى قصيدته. وهى الرسالة التى سيعيها جيداً ويكشف عن أبعادها الخافية ويوضحها أفلاطون فيما بعد. لذلك كان بارمنيدس بالنسبة لأفلاطون هو "الأستاذ الكبير" وهو " "المبجل العظيم".[٤٧]



(٢) زينون – Zeno

تمهيد:

اشتهر زينون باعتباره صاحب الحجج المشهورة فى البرهنة على استحالة الحركة مثل حجة أخيل والسلحفاة وحجة الملعب، مما جعل البعض يتصورون أنه مجرد مجادل بارع! والحقيقة أنه لم يكن كذلك فقط؛ بل كان شخصية خطيرة وهامة فى تاريخ المدرسة الإيلية وفى تاريخ الفلسفة اليونانية خصوصاً وتاريخ الفلسفة عموماً؛ فإليه ينسب أرسطو اختراع " فن الجدل"[٤٨].

ومن خلال هذا الفن الجديد الذى ابتدعه استطاع أن يرد على كل من هاجموا فلسفة أستاذه بارمنيدس، وفى ثنايا ذلك فجر العديد من القضايا الفلسفية الهامة مثل قضية العلاقة بين المقولات الثابتة فى عالم العقل وبين المحسوسات المتغيرة الظاهرة فى العالم الحسى. وفى إطار تلك القضية أثار قضايا جزئية كثيرة أهمها طبيعة المكان وطبيعة الزمان، والمتناهى واللامتناهى وهى قضايا أصبحت مثاراً للتأمل لدى معظم الفلاسفة من بعده. كما أثار التفكير فى معانى المفاهيم الرياضية كمفهوم النقطة والخط والعدد والوحدة .. الخ.

أولاً : حياته وكتاباته:

ولد زينون بإيليا حوالى عام ٤٩٠[٤٩]، أو ٤٨٩[٥٠] قبل الميلاد حسب أرجح الروايات، وان كانت هناك رواية أخرى تقول إنه ولد حوالى ٤٩٥[٥١] أى قبل ذلك التاريخ الأرجح بخمس سنوات تقريباً.

ويبدو أن كل هذه المحاولات لتحديد تاريخ مولده تستند على قصة زيارته لأثينا مع أستاذه بارمنيدس، تلك القصة التى رواها أفلاطون فى افتتاحية محاورة "بارمنيدس" والتى لا يمكن الجزم بصحتها التاريخية حيث

يرى بعض النقاد أن ترتيب اللقاء بين شخصيات سقراط وبارمنيدس وزينون في أثينا ربما كان من وحي خيال أفلاطون فقط(٥٢).

وإذا صح ذلك النقد فإننا لا نكاد نعرف شيئاً مؤكداً عن حياة زينون سوى أنه كان من تلاميذ بارمنيدس، وأنه كان يصغره بحوالي خمسة وعشرين عاماً.(٥٣)

ويحكي الرواة القدامى بعض المعلومات عن أحداث حياته، فيقول أبولودوروس أنه بلغ ازدهاره بين عامي ٤٦٤ و ٤٦٠ ق.م أي في الأوليمبياد التاسع والسبعين، وأنه كان من النشطين سياسياً في مدينته؛ فقد روى أنه اشترك في مؤامرة ضد نيارخوس طاغية إيليا ولكن أمره انكشف فقبض عليه وعذب عذابا شديداً ليفضي بأسماء شركائه ولكنه رفض ذلك بإصرار حتى الموت(٥٤). ويقال إنه مات في حوالي عام ٤٣٠ ق.م(٥٥)، أي أنه قد عاش حوالي ستين عاماً. ورغم مالاقاه من تعسف من الطاغية الذى تآمر ضده ورغم موته إلا أنه قد هيأ لمدينته بكفاحه حكومة صالحة. والحقيقة أن كفاحه ضد الطغيان وسلوكه البطولي معترف بهما من قبل العديد من المؤرخين لكن اسم الطاغية الذى كافح ضده وتفاصيل قصة الكفاح مختلف حولهما(٥٦).

أما عن كتاباته، فقد كتب ما نسب إليه بطريقة النثر(٥٧)، أي أنه اختلف مع أستاذه في طريقة التعبير عن فلسفته. ويروى أفلاطون وسمبليقوس أنه ترك كتاباً واحداً(٥٨). وان كانت هناك رواية أخرى تقول أنه ترك أربعة هي : المجادلات Disputations أو المخاصمات وضد الفلاسفة Against the Philosophers وعن الطبيعة On Nature وفحص أعمال انبادوقليس An examination of the work Empedocles. وربما كانت العناوين الثلاثة الأولى من وضع مؤرخي عصر الاسكندرية(٥٩). وأكبر الظن لدى البعض أنها من وضع الاسكندرانيين أنفسهم(٦٠).

على أى حال فإن من الثابت أن لزينون على الأقل كتاباً واحداً اشتهر به بين اليونانيين عامة وبين الآثنيين خاصة حيث قيل إنه قرأه فى أثينا.وقد تضمن هذا الكتاب هجومه على الفلاسفة المعادين للمذهب البارمنيدى الذى آمن به. وقد استخدم زينون فى هذا الكتاب لأول مرة ذلك الفن الذى اخترعه والذى أطلق عليه أرسطو " "فن الجدل" ، كما أطلق على زينون نفسه مخترع فن الجدل The Inventor of Dialectic .

ثانياً : المنهج الجدلى عن زينون:

يقوم المنهج الجدلى عند زينون على ما سمى ببرهان الخُلف بعد ذلك. وقد استخدمه صاحبه زينون – الذى كان أحد الفيثاغوريين قبل تتلمذه على بارمنيدس فيما يقول استرابون[٦٢] – فى الرد عليهم وتأييد آراء أستاذه بارمنيدس ولذلك لقب بفارس الإيلية.

وتتلخص خطوات هذا المنهج القائم على برهان الخُلف فى أنه يبدأ بالتسليم بصحة المقدمات التى يسلم بها الخصم، ثم يتبع ذلك بمحاولة بيان التناقضات التى تترتب على التسليم بصحة هذه المقدمات. ومن ثم يكتشف الخصم أن التسليم بهذه المقدمات قد أدى إلى هذه المتناقضات التى لا يقبلها العقل. وعلى ذلك يتضح خطأ المقدمات فيكون نقيضهاهو الصحيح. ونقيضها هذا ليس إلا القضية التى يريد زينون أصلاً الدفاع عنها والبرهنة على صحتها.

ولتوضيح هذه الخطوات، نفترض مثلاً أن القضية التى يريد زينون إثباتها والبرهنة عليه رمزها (أ)، وأن نقيضها أى القضية التى يسلم بها الخصم هى (ب). فإن الجدل الزينونى يقوم على الخطوات التالية:

(ا) التسليم بصحة القضية (ب)

(٢) يكشف لمن يجادله أن التسليم بصحة (ب) يترتب عليه قضايا متناقضة تماماً.ولتكن (حـ) ، (د)

(٣) يستنتج من ذلك أن القضية (ب)، قضية غير صحيحة لما ترتب عليها من تناقضات وخُلف.

(٤) وتكون النتيجة النهائية للجدل هى أن (أ) هى القضية الصحيحة.

وقد طبق زينون هذا المنهج فى البرهنة على صحة المذهب البارمنيدى عن الوجود، وخاصة تلك القضايا التى يصف فيها بارمنيدس " الوجود أو الكل بأنه واحد" وبأنه " لا يتحرك" . وذلك ضد هجوم الفيثاغوريين الذين قالوا بالكثرة والحركة وإليك الأمثلة التطبيقية على استخدام زينون لهذا المنهج فى هاتين القضيتين .

(أ) حججه الجدلية فى إبطال الكثرة:

يجدر الإشارة بداية إلى أن ما كتبه زينون فى هذه الحجج بنصه قد فقد، وأن سمبلقيوس Simplicius هو الذى احتفظ لنا فى تعليقاته بنص ما قاله زينون فى أبطال وانكار الكثرة كما ذكر أرسطو بعضها بأسلوبه الخاص فى كتاب " الميتافيزيقا"(٦٤).

وتقوم هذه الحجج فىابطال الكثرة على فرضين اثنين، فأما افتراض الكثرة على أنها كثرة مقادير ممتدة فى المكان أو افتراض أنها كثرة عددية أى كثرة آحاد غير ممتدة فى المكان ولا متجزئة(٦٥).

(١) أما إن كانت الكثرة كثرة مقادير، فإن أى مقدار يكون قابلاً للقسمة إلى مقادير أصغر منه؛ اذ يمكن قسمة كل جزء إلى جزئين، ثم قسمة كل جزء من هذه الأجزاء إلى جزئين. وهكذا دون أن تنتهى القسمة إلى آحاد غير متجزئة لأن مثل هذه الآحاد لا يؤلف مقدارا منقسماً واذن يكون المقدار المحدود حاوياً أجزاء حقيقية غير متناهية العدد. وهذا خُلف(٦٦).

(٢) أما إن كانت الكثرة كثرة عددية أى مكونة من آحاد غير متجزئة، فإن هذه الآحاد ينبغى أن تكون متناهية العدد لأن الكثرة إن كانت حقيقية

كانت معينة؛ وهذه الآحاد منفصلة وإلا اختلطت بعضها مع بعض؛ وهى مفصولة حتماً بأوساط وهذه الأوساط بأوساط. فهى ستكون لا نهائية العدد اذ يكون بين كل شيئين شئ آخر، وهكذا إلى مالا نهاية له [٦٧]. ومن ثم فهى ستكون كثرة نهائية العدد ولا نهائيته فى آن واحد وهذا تناقض.

(٣) إن افتراض الكثرة إذا كان حقيقياً، فينبغى أن يقابل أى نسبة عددية منها نفس الأثر الحسى فى حالة سقوطها على الأرض وهذا لا يحدث؛ فالنسبة العددية بين كيلة الذرة وحبة الذرة وجزء على عشرة آلاف من الحبة ينبغى أن يقابله نفس الأثر الحسى (أى نفس الصوت) إذا ما سقطت أى منها على الأرض. لكن هذا لا يحدث؛ فالصوت الذى يصدر عن سقوط كيلة الذرة على الأرض يكون قوياً بينما يكاد يكون الصوت منعدماً فى حالة سقوط حبة الذرة. ويكون منعدماً بالفعل فى حالة سقوط جزء منها على الأرض. وعلى ذلك تكون الكثرة غير حقيقية[٦٨].

وعلى هذا النحو، فإن زينون قد حاول أبطال الكثرة عند الفيثاغوريين ببيان بعض التناقضات التى تترتب على افتراضهم لتلك الكثرة العددية.

وعلى أية حال، فقد نجح أرسطو بعد ذلك فى الكشف عن وجه المغالطة فى تلك الحجج الزينونية ضد الكثرة، اذ أوضح أن زينون هنا قد أخطأ فى فهم الواحد الحسابى أى العدد الذى يختلف عن الجسم الطبيعى، فزيادة العدد هى الكثرة، أما زيادة الجسم فهى عظم لأنه يعظم أو يكبر[٦٩].

(ب) حججه فى ابطال الحركة:

إن أشهر حجج زينون الجدلية كانت تلك التى قدمها ضد الحركة[٧٠]. وقد أورد أرسطو "أربعة" من هذه الحجج فى كتاب " الطبيعة"[٧١]. صنفها المؤرخون على النحو التالى[٧٢]:

(١) حجة الملعب Stadium :

وتقوم هذه الحجة على افتراض مفاده أن المكان يمكن قسمته إلى ما لا نهاية له من النقاط بينما الزمان متناه!

إن الحركة مستحيلة لأنه لا يمكن لأى شئ أن يتحرك بين نقطتين أ،ب إلا إذا قطع نصف المسافة بينهما قبل أن يصل إلى النهاية وهو لا يمكن أن يقطع نصف هذه المسافة لأنه لكى يقطعها لابد أن يقطع نصف النصف ولكى يقطعه لابد أن يقطع نصفه إلى مالا نهاية وهكذا فإنه لا يمكن لأى متسابق فى الملعب أن يجتاز نصفها ونصف نصفها . ولما كان المكان ينقسم إلى ما لا نهاية له من النقاط بينما الزمان متناه فإنه لن يستطيع الحركة أصلاً !

(٢) حجة أخيل والسلحفاة Achilles and Trotoise:

وتقوم هذه الحجة على أنه إذا ما افترضنا أن أخيل بقدميه الخفيفتين وهو من أسرع العدائين يسابق السلحفاة وهى أبطأ الحيوانات، وأنها قد سبقته بأى قدر من المسافة فإنه لن يلحق بها؛ لأنه لكى يلحق بها لابد أولاً أن يقطع المسافة التى تفصله عنها. وفى هذه الأثناء ستكون السلحفاة قد تحركت مسافة أخرى. فوجب عليه أن يقطع هذه المسافة الجديدة التى فصلت بينهما وهكذا دواليك، فهو لن يلحقها لأنه كلما اقترب منها سبقته. فضلاً عن أنه ــ كما أوضحنا فى الحجة السابقة ــ لكى يقطع أى مسافة تفصله عنها لابد أن يقطع عدداً لا نهاية له من النقاط ينقسم إليها المكان بينما الزمان متناه.

(٣) حجة السهم الطائر أو المتحرك The Flying or the moving arrow:

وهى تقوم على افتراض أن الزمان مؤلف من آنات غير متجزئة وأن الشئ دائماً ما يوجد فى مكان مساو له. ومن ثم فإن السهم المنطلق لكى يصل إلى هدفه لابد أن يقطع فى كل آن من آنات الزمان غير المتجزئة مكاناً مساوياً له فهو اذن لن يتحرك من المكان الذى يشغله فى الآن غير المتجزئ ! إنه لن يتحرك لأنه سوف يوجد فى مجموعة من الآنات الزمانية المنفصلة وحالته فى كل آن من الآنات الزمانية المنفصلة وحالته فى كل آن

من هذه الآنات هو السكون التام. ويستحيل أن تنشأ حركة من مجموع حالات السكون التام.

(٤) حجة الأجسام الثلاثة:

تقوم هذه الحجة على أنه فى الملعب توجد ثلاث طرق (حارات) Rows، يوجد بكل منها ثلاثة أجسام أو أشياء لها نفس عدد الأجزاء نظمت على النحو التالى:

A A A A

B B B B →

← C C C C

فلو فرضنا أن A ظل ثابتا كما هو، وأن B و C قد تحركا فى اتجاهين متضادين ـ كما هو واضح فى الشكل ـ فى نفس الوقت وبنفس السرعة حتى تتوازى الصفوف الثلاثة على النحو التالى:

A A A A

B B B B

C C C C

فإن المفروض أن الجسمين المتحركين بنفس السرعة يقطعان نفس المسافة، بينما نلاحظ فى الشكل السابق أن الجسمين المتحركين حينما تقابلا وتوازت الصفوف الثلاثة، قد قطع أحدهما وليكن B ما يساوى طول A و C وأنه احتاج ليجتاز C ضعف الزمن الذى احتاجه فى اجتياز A . ولما كان الزمن يقطعه B، C حتى يصلا إلى مكان A واحداً فإن النتيجة أن ضعف الزمن يساوى نصفه. وهذا تناقض. وبالطبع فإن هذا يعنى عند زينون اثبات قضية بارمنيدس فى أن الحركة غير حقيقية أو مستحيلة.

إن هذه الحجج الزينونية جميعاً هى بالطبع حجج عقلية تقوم على افتراضات إذا ما سلمنا بها نتج عن ذلك هذه التناقضات التى رأيناها. أما إن تشككنا فيها منذ البداية فإن ذلك قد يقودنا إلى اكتشاف وجه المغالطة فيها؛ فإنكار زينون للحركة قد قام فى الأساس على افتراض أن المكان ينقسم الى ما لا نهاية له من النقاط بينما الزمان متناه. وقد رد أرسطو على هذا الإفتراض بافتراض العكس فالمكان نهائى بينما الزمان فقط هو اللانهائى(٧٤).والحقيقة أنه يمكن إذا ما سلمنا بامكانية قسمة المكان إلى مالا نهاية له من النقاط، أن نسلم فى ذات الوقت بلا نهائية الزمان أيضاً.

وفيما يتعلق بحجة الأجسام الثلاثة، فإنها تقوم على تجاهل زينون لأمر واضح؛ فإن حركة كل واحد من الجسمين المتحركين إنما يوفر بحركته على الجسم الآخر نصف المسافة. ومن ثم فإنهما يقطعان بالفعل نفس المسافة فى نفس الزمن بالقياس إلى الجسم الثابت(٧٥).

وعلى أية حال، فإن هذه الحجج الزينونية لها قيمتها المزدوجة؛ فقد كان لها قيمتها التاريخية حيث استطاع الإيليون بفضلها أن يدافعوا عن المبادئ البارمنيدية الخاصة بثبات الوجود وواحديته. ومن جانب آخر فقد كان لها قيمتها الفلسفية والعلمية حيث أثارت منذ ذلك التاريخ وحتى الآن اهتمام الفلاسفة والعلماء منذ أرسطو بالبحث فى معنى المكان والزمان وطبيعتها فضلا عن معنى الحركة والسكون وطبيعتهما. بالإضافة إلى إثارة قضية " الجدل العقلى" ومدى اتساقه مع شهادة الحواس: هل هما متعارضان على طول الخط أم أن أحدهما يمكن أن يتوافق مع الآخر وإلى أى حد يمكن هذا التوافق ... الخ. لقد كان لزينون اذن الفضل فى إثارة قضايا فلسفية عميقة تتعلق بنظرية المعرفة والمنطق.

(٣) مليسوس Melissus

أولاً: حياته وكتاباته:

يعتبر مليسوس ثالث الفلاسفة المنتسبين إلى المدرسة الإيلية رغم أنه لم يكن مواطناً ايليا، بل كان من ساموس إحدى المدن الأيونية. ورغم أننا لا نعرف على وجه الدقة متى ولد ومتى توفى إلا أننا نعرف أنه اشتهر حوالى عام ٤٤١،٤٤٢ قبل الميلاد حيث يروى المؤرخون ديوجين اللائرسى وبلوتارك وثيوكيديدس أنه لعب دوراً مهماً فى مدينة ساموس حيث كان قائد أسطولها وهو الذى قاد الأسطول فى ذلك العام الذى بلغ شهرته فيه وهزم به أثينا فى عصر بريكليس[٧٦]، كما أنه دافع عن مدينته فى العالم التالى أيضاً ضد حصار أثينا لها.

وقد فاقت شهرته شهرة زينون الذى كان يكبره بحوالى عشر سنوات[٧٧]، لأنه قد جمع كمعظم فلاسفة عصره بين النظر والتأمل الفلسفى وبين العمل السياسى والعسكرى .

لقد كان مليسوس فيما يقول جثرى Guthrie معاصراً لأنبادوقليس وانكساجوراس وهيرودوت وهم من الشخصيات الشهيرة فى ذلك العصر ومن المحتمل أن يكون أكبر قليلاً من الذريين لو قيبوس وديمقريطس. فكتاباته تتضمن تلميحات جدلية مع أولئك الفلاسفة، لكن لا توجد أى معلومات مؤكده حول علاقة هؤلاء المفكرين به[٧٨].

ولقد اختلف المؤرخون حول كيفية تلقيه تعاليم بارمنيدس؛ هل تتلمذ عليه مباشرة مثل زينون وهذا افتراض ضعيف! أم أنه تلقى هذه التعاليم عبر الإنتقال الشفهى لها فى المدن اليونانية المختلفة وكانت ساموس من تلك المدن التى حظيت بموقع جيد ومركز ثقافى دائم الإشعاع والحيوية، فقد استطاعت بعد أن صدرت فيثاغورس أن تستورد تعاليم بارمنيدس. كما اختلف المؤرخون كذلك فى تقديرهم لمكانة وأهمية مليسوس: أهو مفكر أصيل أم

مجرد ناقل ومردد للأفكار سواء كان ناقلاً عادياً أم ممتازاً؟! ، بينما نجد أن أفلاطون وضعه فى مرتبة تقترب من مرتبة بارمنيدس نفسه، بينما أرسطو الذى لم يكن يحبه ووصفه بالغلاظة قد اعتبره ممثلاً لامعاً من ممثلى الإيلية(٧٩).

أما عن كتاباته، فإن المؤرخين ينسبون إليه كتاباً يسمى " عن الطبيعة أو الوجود On nature or what is" ، وقد دافع فى هذا الكتاب عن مذهب بارمنيدس، لكن ليس ضد الفيثاغوريين كما فعل زينون، بل ضد الأيونيين من مواطنيه . ولقد احتفظ سمبليقوس بمقتطفات من هذا الكتاب، كما ظهر تبسيط له فى مقالة من المقالات التى نسبت خطأ إلى أرسطو بعنوان " حول مليسوس واكسينوفان وجورجياس On Melissus, Xenophanes, Gorgias"(٨٠).

ثانياً : فلسفته:

قدم مليسوس فى فلسفته ما يؤكد صدق التفسير المعقول لمعنى الوجود البارمنيدى الواحد، وذلك من جانبين؛ الأول أنه انتقد كلام اليونانيين عن الكثرة المادية للأشياء الحسية ومحاولتهم تفسيرها على أنها حقيقية!

والثانى ما قدمه من حديث عن صفات للوجود الواحد تؤكد أنه الوجود المعقول وليس المادى كما ذهبت إلى ذلك بعض الآراء التى أشرنا إليها فى الحديث عن معنى الوجود عند بارمنيدس . أما رده على آراء مواطنيه من الفلاسفة الأيونيين، فقد جاء فيه:

"إذا كان العالم كثيرا فيجب أن تكون الكثرة من جنس الواحد؛ إذ لو كانت الأرض والماء والهواء والحديد والذهب والنار موجودة ، وكان بعض الأشياء حيا والبعض الآخر ميتا، وكانت الأشياء سوداء وبيضاء وسائر ما تقول عنه الناس أنه حقيقى، لو كان الأمر كذلك وكنا نبصر ونسمع حقا فما يجب أن يكون كل شئ كما يظهر لنا أول الأمر ولا يتغير ولا يتبدل بل يجب أن يكون كل شئ كما كان. ولكننا نقول الآن إننا نرى ونسمع ونفهم صواباً

ومع ذلك نظن أن الحار يصبح بارداً، والبارد يصبح حاراً، وأن الصلب ينقلب ليناً واللين ينقلب صلباً، وأن الحى يموت ويتولد الحى من الميت، وأن هذه الأشياء جميعاً تتغير، وأن ما كان وما هو كائن مختلفان كل الإختلاف .. فمن الواضح إذن أننا لم نبصر صواباً وأن هذه الأشياء التى تبدو لنا ليست كثرة لأنها لو كانت حقيقية ما تغيرت، اذ يبقى كل شئ هو هو كما بدا لنا.."(٨١).

لقد انتقد مليسوس فى تلك الفقرة مذاهب الأيونيين الماديين من طاليس حتى هيراقليطس، أولئك الذين قالوا بالكثرة الحسية وبالتغير معتمدين على شهادة الحواس. أنه ينتقد تلك المعرفة الحسية ويعتبرها مؤدية إلى كل ما هو ظنى غير حقيقى؛ فالحواس ترينا الوجود كثرة متباينة متغيرة بينما الحق الواضح فى رأيه أن الوجود كلٌ ، متجانس، واحد ثابت.

وقد عبر مليسوس عن هذا الحق الواضح من جانبه حينما قال مؤكداً مذهب بارمنيدس: إنه " إذا كان الوجود موجوداً فلابد أن يكون واحداً، وإذا كان واحداً فلا يمكن أن يكون جسماً، إذ لو كان له جسم فلابد أن يكون ذا أجزاء ولن يكون واحداً"(٨٢).

وقد قال مليسوس فى نص آخر " أنه إذا انقسم الوجود فإنه يتحرك، وإذا تحرك فليس موجوداً "(٨٣).

إنه يرى اذن أن الوجود فى ماهيته واحد وأنه لا يتحرك. وزاد على ذلك بتأكيده أن هذا الوجود الواحد الذى لا يتحرك " لايمكن أن يكون جسما". ومن ثم فإنه هو ذلك الوجود الواحد المعقول.

وإذا كان مليسوس إلى هذا الحد لم يضف جديداً على ما قاله بارمنيدس وأكده زينون، فإنه قد اختلف معهما وبالذات مع الأول حينما أضاف صفة اللاتناهى إلى الوجود بينما سبق لبارمنيدس أن قال بأنه متناه! وقد برهن مليسوس على رأيه بقوله:

" لما كان الوجود لم يتكون، بل هو موجود دائم أزلى، فليس له بدء ولانهاية، فهو بغير نهاية (أو حد)، فلو أن الوجود لم يكن ثم كان لكان له بدء ونهاية، ولكنه إذا لم يكن له أول ولا آخر، وكان منذ الأبد وإلى الأزل فليس له بدء ولا نهاية اذ من المستحيل أن يكون شئ ما دائماً بغير أن يكون موجوداً"(٨٤).

وهو يؤكد هذا البرهان على لا نهائية ووحدانية الوجود بصيغة أخرى حينما يقول " أنه إذا كان لا نهائياً فيجب أن يكون واحداً، إذ لو كان الوجود اثنين ما كان لا نهائياً لأن أحدهما يحيط بالآخر"(٨٥).

إن هذه التأكيدات من مليسوس على لا تناهي الوجود ربما تقوم على اعتقاده بأن المطلق من حيث الزمان، مطلق أيضاً من حيث المكان أى بما أنه اعتقد أنه إذا ما كان الوجود لا بداية له ولا نهاية من حيث الزمان أى أنه أزلى أبدى فهو أيضاً لا بداية له ولا نهاية من حيث المكان(٨٦). لقد رفض مليسوس منذ البداية الشئ المحدود لأنه إذا كان الوجود محدوداً فلابد أن يكون خارج حدوده اللاوجود(٨٧).

والحقيقة أن ذلك الربط بين المطلق من حيث الزمان والمطلق من حيث المكان ليس صحيحاً دائماً، لأنه قد يكون الشئ لابداية له من حيث الزمان ومع ذلك يكون له بداية ونهاية من حيث المكان؛ اذ أن ماليس بحادث وليس له مبدأ زمانى، قد يكون له مبدأ من حيث المقدار أى حد فى المكان"(٨٨).

على كل حال، فإن قيمة مليسوس فى اعتقادى تكمن فى أنه تميز عن سابقيه بسلاسة التعبير ووضوح البرهان. فضلاً عن أنه أضاف إلى صفات الوجود صفات أخرى دعمت الأولى وان شاب حديثه وبراهينه بعض الضعف فإن ذلك يرجع إلى حماسه واندفاعه فى محاولة تدعيم المذهب الإيلى القائل بواحدية الوجود ومعقوليته ضد مادية الأيونيين وربما يكون أهم

اضافاته أنه أكد المعنى المعقول للوجود بوضوح لا يقبل التأويل. ومن ثم فقد حسم ما اختلف حوله المؤرخون فيما يتعلق بمعنى الوجود عند بارمنيدس.

تعقيب على المدرسة الإيلية:

لاشك أن الفلسفة اليونانية قد بلغت درجة جيدة من النضج العقلى على يد الفلاسفة الإيليين؛ فرغم الروح الصوفية التى تجلت فى فلسفة بارمنيدس وعبرت عنها قصيدته الشهيرة، ورغم تلك الأسرار التى غلفتها والغموض الذى أحاط بها مما جعل الإختلافات بين المؤرخين حول تفسيرها تبلغ حد التناقض كما رأينا.

أقول رغم ذلك، كان زينون باختراعه فن الجدل العقلى لأول مرة فى تاريخ الفلسفة اليونانية وان لم يكن فى تاريخ الفكر الفلسفى عموماً لأنه قد سبقه إلى الحديث عن الجدل كثيرون من مفكرى الشرق خاصة فى مصر والهند أخص منهم بتاح حوتب الذى كان أول من تحدث عن أصول الجدل، ولكن ليس كمنهج للبرهنة على صحة على الأفكار، وانما كقدرة خطابية يمكن أن تواجه بها خصماً فيأى حوار[٨٩].

أقول إن زينون باختراعه هذا الفن الذى يقوم على البراعة المنطقية العقلية الخالصة قد نقل البحث الفلسفى عند اليونان إلى مجال العقل الخالص كما طور أستاذه مضمون البحث الفلسفى ليصبح بحثاً فى قضية الوجود بذاته وهى قضية رغم أنها كانت مطروحة للبحث لدى فلاسفة الشرق وفلاسفة اليونان من قبل إلا أن الطرح البارمنيدى لها جاء بصورة جديدة وزادتها براهين وتأكيدات مليسوس خبرة عقلانية وخلصتها من الطابع الصوفى ـــ السرى الغامض الذى غلفها عند بارمنيدس.
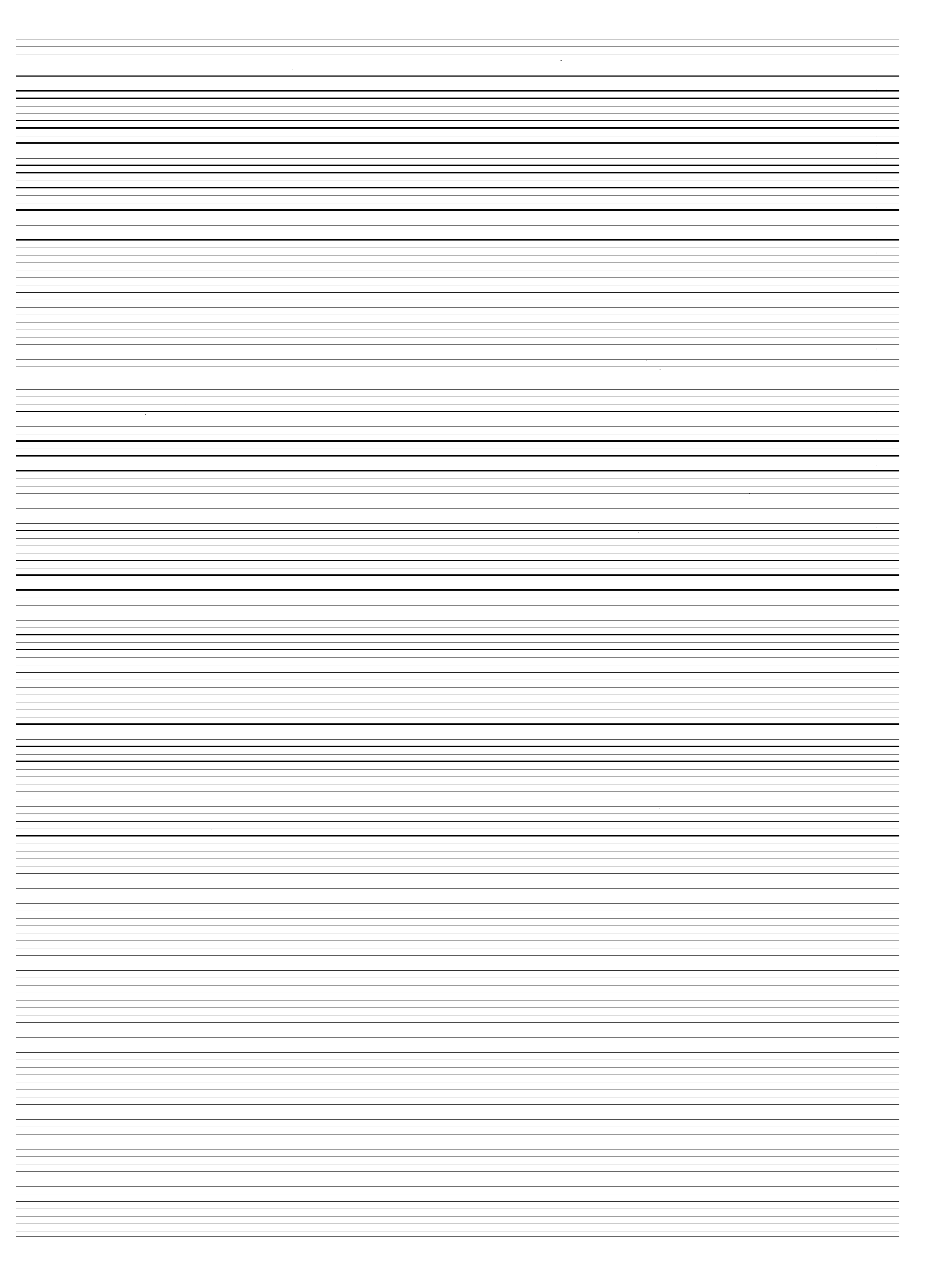
ولا شك أن الفلسفة الإيلية قد أثرت تأثيراً واسعاً فى الفلسفات اللاحقة خاصة فلسفتى أفلاطون وأرسطو؛ فقد أخذ الأول جوهر نظريته فى التمييز بين العالم المعقول باعتباره عالم اليقين (والحق)، وبين العالم المحسوس باعتباره عالم الظلال (والظن) عن مصدرين أساسيين هما الفكر الهندى

وبارمنيدس. أما الثانى فقد حدد موضوع الفلسفة بأنها علم دراسة الوجود بما هو كذلك مستلهماً المبادئ الإيلية.

وقد أثرت الإيلية بعد ذلك تأثيراً واسعاً فى الفلسفة السكندرية باعتراف كبير فلاسفتها أفلوطين الذى ذكر بارمنيدس ومدى تأثيره به فى أكثر من موضع في التاسوعات، وفى الفلسفة فى العصور الوسطى سواء فى العالم المسيحى أو فى العالم الاسلامى أما تأثيرها فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة فلا يقل عن تأثيرها فى الفكر اليونانى؛ فكل فلسفة اتخذت من موضوع الوجود موضوعاً لها هى فى الأصل تستلهم الإيلية وبارمنيدس على وجه الخصوص، وإن كان التأثير الأكبر لبارمنيدس والإيليين كان على كانط وهيجل من فلاسفة العصر الحديث، وعلى هيدجر والوجوديين، وعلى هوسرل والفينومينولوجيين فى الفلسفة المعاصرة.



هوامش ومراجع الباب الثانى



هوامش الباب الثانى

الفصل الأول:

(١) نقلاً عن: ول ديورانت: قصة الحضارة المجلد الأول ـ الجزء الأول (حضارة اليونان) ـ الكتاب الثانى ، ترجمة محمد بدران ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٦٩م، ص ٢٧٤.

(٢) ازدهرت الحضارة والثقافة الإيجية بجزيرة كريت واستقرت بها فترة طويلة ثم أخذت تنتشر شيئاً فشيئاً فى كل أنحاء المنطقة المجاورة أى فى شبه جزيرة اليونان والجزر اليونانية ورغم اختلاف هذه الحضارة شيئاً ما عن الحضارة المصرية القديمة وحضارة بلاد مابين النهرين إلا أنها مدينة للحضارة المصرية. ويقسم المؤرخون تاريخ الحضارة الإيجية إلى ثلاثة عصور كبرى وهى المينوى الأول القديم، والعصر الوسيط، والعصر المتأخر كما يقسمون كل واحد من هذه العصور إلى أقسام ثلاثة متفاوتة فى طولها؛ ما يسمونه بالفترة الثانية من العصر المينوى المتأخر هو العصر الذهبى للحضارة الكريتية وهو يقابل جزءا من تاريخ الأسرة الثامنة عشرة فى مصر (١٨٥٠ إلى ١٣٥٠ ق.م). وقد ورث هذه الحضارة الإيجية الموكنيون الذين ساروا على شئ من نهجها بضعة قرون أخرى بسبب غزوات البرابرة من الشمال المعروفة بغزوات الدوريين وبسبب الهجرات الأخرى إلى أرضها. وتعتبر الحضارة اليونانية إلى حد كبير وارثة للحضارة الإيجية.

[انظر: جورج سارتون: تاريخ العلم ــ الجزء الأول ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٧٦م ص ص ٢٣٠ ــ ٢٣٧].

(٣) ول ديورانت: نفس المرجع السابق ـ ص ٢٤٨،٢٤٩.

(٤) نفسه، ص ٢٤٩.

(٥) قارن ذلك بما ورد فى فلسفات نشأة الوجود وتفسير الطبيعة عند المصريين والبابليين انظر ما كتبناه عن هذه الفلسفات فى: فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة، بحث نشر بمجلة كلية الآداب ــ جامعة القاهرة، مجلد (٥٥)، عدد (٤)، اكتوبر ١٩٩٥م.

(٦) هـ . وهـ .أ. فرانكفورت: ما قبل الفلسفة ـ مقالة 'الخاتمة' ، مرجع سبق ذكره ص ٢٧٦.

(٧) نفسه، ص ٢٧٨،٢٧٩.

(٨) انظر: أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية، ص ٤٨.

وأيضاً : Copleston, Op. Cit. , p.38

وكذلك : ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٥٠.

(٩) د. سليم حسن: مصر القديمة ـ الجزء الرابع عشر، مطابع دار الكتاب العربى، القاهرة ، بدون تاريخ، ص ٥٥.

(١٠) انظر: ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص ٢٥١ وهامشها.

(١١) نفسه، ص ٥٨٥.

وكذلك برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول، ترجمة د. زكى نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٦٧م.

(١٢) Zeller (E.) Outlines of the history of Greek Philosophy, Eng. Trans., p.27

وأيضاً: د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية، ص ٤٩.

(١٣) انظر: Herodotus: The Histories (B. I - 75),

Translated into English by Aubrey de Selincourt, Penguin Books, U.S.A 1993, P. 42.

(١٤) انظر: Plato: Prota goras (343a) : Eng. Trans. by: W.K.C. , p. 77

(١٥) انظر: Plato: The Theaetetus (174a) Eng. Trans, by F.M Cornford in "Plato's Theory of Knowledge", Routledge & Kegan Paul LTD, London 1973, P. 85.

(١٦) أرسطو: كتاب السياسة (ك ١ ـ ب٤ فقرة ٥)، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩م ، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(١٧) نقلاً عن ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٥٣.

(١٨) انظر: أحمد فؤاد الأهواني: نفس المرجع السابق، ص ٤٨.

وأيضاً: اميل برييه: تاريخ الفلسفة ـ الجزء الأول ـ الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٢، ص ٥٦.

(١٩) انظر: -Aristotle: Metaphysics (B.I - Ch.3 - 983 A b), Eng. Trans.by W.D. Ross in "Great Books of Western World" 8-I, Encyclopaedia Britannica .inc., London - Chicago - tornto 1952,p. 501

(٢٠) I bid, (983 b, 20 - 22), Eng. Tran. p. 502

(٢١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة - الطبعة الثالثة ١٩٥٣م ، ص ١٢ - ١٣.

(٢٢) د. سليم حسن: نفس المرذجع السابق ، ص ٥٥.

وانظر د. مصطفى النشار: فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة، سبق الاشارة اليه.

(٢٣) انظر: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ١٣. وبرتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص ٥٧.وأيضاً جورج سارتون: تاريخ العلم، سبق الاشارة اليه، ص ٣٦٥.

وكذلك كتابنا فكرة الألوهية عند أفلاطون، مكتبة مدبولى بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٨م، ص ٤٠.

(٢٤) Jaeger (W.): The Theolgy of early Greek Philosophers, Oxford, Clarendon press 1960, P.20-21

(٢٥) Aristotle : Op. cit. (983, 22 - 27), Eng. Trans p. 502.

(٢٦) I bid , 984a, 1-4 , Eng. Trans. p. 502

(٢٧) نقلاً عن الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ٥٢.

(٢٨) Zeller: Op. Cit. , p.1-2

وانظر أيضاً: د. حسام الألوسى: بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨١م ص ٩.

(٢٩) انظر: Jaeger: Op. Cit., p.7.

وأيضاً: د. الأهوانى ، نفس المرجع، ص ٥٣.

(٣٠) نقلاً عن د. الأهوانى، نفس المرجع، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(٣١) قارن هذا الفهم لفلاسفة اليونان بما ورد فى التفسيرات المصرية القديمة لأصل العالم الطبيعى من خلال هذا التوجه نحو فهم العناصر المادية على نحو تأليهى.

انظر: بحثنا عن " فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود في مصر القديمة" سبق الإشارة اليه.

(٣٢) أرسطو: كتاب النفس (A ٤١١)، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج قنواتي، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٩٤٩م، ص. ١٠.

وانظر أيضاً : Cornford: Greek Religion Thought, P.91

Plato: The Laws, 289b.

وأيضا : د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص ٥١.

(٣٤) د.محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي الجزء الأول، دار المعرفة الجامعية. الاسكندرية ١٩٨٧، ص٦٠ .

(٣٥) انظر: كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص ٤١.

(٣٦) راجع كتاب النفس لأرسطو (٤٠٥أ) ـ ص ٢٠.

وانظر : د. أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٥٤.

(٣٧) Zeller: Op. Cit. p. 28

(٣٨) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٥٦.

ويوسف كرم نفس المرجع، ص ١٤.

(٣٩) انظر : Copleston: Op. cit., p. 40

و د. الأهواني، نفسه،ص ٥٦.

(٤٠) انظر نفس المصدرين السابقين.

(٤١) يوسف كرم، نفس المرجع، ص ١٤.

والأهوانى، نفس المرجع، ص ٦٤.

(٤٢) الأهوانى ، نفس المرجع، ص ٦٤.

(٤٣) نفس المرجعين السابقين.

(٤٤) انظر: Copleston, Op.Cit. , p.40

وأيضاً : Zeller: Op.Cit. , p.26

(٤٥) نقلاً عن الأهوانى ، نفسه، ص ٥٧.

وأيضاً : Zeller: Op.Cit. , p.28

(٤٦) نقلاً عن الأهوانى ، نفسه، ص ٥٧.

(٤٧) نفسه.

(٤٨) يوسف كرم، نفس المرجع، ص ١٤.

(٤٩) اميل برييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الأول، الترجمة العربية ص ٦٠ - ٦١.

(٥٠) يوسف كرم ، نفسه، ص ١٤.

(٥١) برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول، الترجمة العربية ص ٥٩.

(٥٢) Zeller: OP. Cit , p.17.

و الأهوانى ، نفسه، ص ٦٠.

(٥٣) د. أميرة حلمى مطر، نفس المرجع السابق، ص ٤٩ - ٥٠. وأيضاً د. مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص ٤٢ - ٤٣.

(٥٤) كريم متى: الفلسفة اليونانية، مطبعة الارشاد القومى، بغداد ١٩٧١م ، ص٢٠

(٥٥) Cornford (F.M): From Rligion To Philosophy, Harper Torchbooks , New York 1975, p. 145

(٥٦) Windleband (w.): History of Ancient Philosophy, Translated

into English by H.E Cushman, Dover Publication Inc., New York,1956,p.41

(٥٧) كريم متـى، نفس المرجـع السـابق، ص ٣٦. وانظـر أيضـاً كتابنـا، فكـرة الألوهية عند أفلاطون، ص ٤٤.

(٥٨) Winleband (W.): Op. Cit., P. 39 - 40

(٥٩) هـ . هـ أ فرانكفورت: نفس المرجع السابق، مقالة الخاتمة ص ٢٨١.

(٦٠) نقلاً عن : الأهواني : نفسه، ص ٦٢.

(٦١) نفسه، ص ٦٣.

(٦٢) نفسه.

(٦٣) انظر :د. سليم حسن : نفس المرجع السابق، ص ٥٦.

(٦٤) يوسف كرم: نفس المرجع، ص ١٥.

(٦٥) نفسه .

(٦٦) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع، ص ٦٥.

(٦٧) انظر: يوسف كرم نفس المرجع، ص ١٦.

(٦٨) انظر: Zeller: Op. cit., p30.

(٦٩) Copleston ,. Op. Cit., p42.

(٧٠) يوسف كرم، نفسه ص ١٦.

(٧١) Copleston: Op. Cit, p.42

(٧٢) نقلاً عن: الأهواني ، نفسه، ص ٦٥.

(٧٣) كولنجوود : فكرة الطبيعة، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، مطبعـة جامعـة القاهرة، القاهرة ١٩٦٧م، ص ٤٥.

(٧٤) يوسف كرم، نفسه ص ١٦.

(٧٥) انظر: د. سليم حسن، نفس المرجع السابق، ص ٥٦.

(٧٦) انظر: يوسف كرم، نفسه ص ١٦.

وأيضاً: أبو ريان، نفسه ص ٤٨.

(٧٧) يوسف كرم: نفسه.

(٧٨) كولنجوود، نفسه، ص ٤٦.

(٧٩) نفسه ، ص٤٧.

(٨٠) برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول، ص ٦١.

(٨١) نقلاً عن: الأهوانى، نفس المرجع، ص ٦٥.

(٨٢) نفسه.

(٨٣) أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة د. عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٦ م ص ٣٨.

وانظر أيضاً : Cornford: From Religion To Philoso phy , p. 42.

(٨٤) انظر د. أحمد فؤاد الأهوانى: نفس المرجع، ص ٦٩.

(٨٥) نقلاً عن نفس المرجع السابق، ص ٦٩.

(٨٦) يوسف كرم، نفس المرجع، ص ١٧.

(٨٧) اميل برييه، تاريخ الفلسفة ـ الجزء الأول ، الترجمة العربية ص ٥٧.

(٨٨) نفسه ، ص ٦٢.

(٨٩) نفسه ص ٦٣.

(٩٠) يان أسمان : ماعت مصر الفرعونية وفكرة العدالة الاجتماعية، ترجمة د. زكية طبوزاده ود. علية شريف، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٦٦م، ص ١٥،١٦.

(٩١) ارنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدى محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥ م ، ص ٨١.

وانظر كتابنا : فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص ٤٧.

(٩٢)انظر: Aristotle: Metaphysics B.I - Ch. 3, p.984a (5-8), Eng. Trans. of Great Books, ed. 13 1988, P. 502.

وأيضاً: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ١٢،١٧.

(٩٣)انظر: ول ديورانت: قصة الحضارة. الجزء الأول ـ المجلد الثانى، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٩م، ص٢٦١.

وأيضاً : ثيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس، ترجمة حاتم سليمان، دار الفارابى، بيروت ١٩٨٧م ، ٦٨.

(٩٤) ثيوكاريس كيسيديس: نفس المرجع السابق، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٩٥) انظر: Copleston : Op. Cit. , p.54.

وأيضاً: J.V.Luce: An Introduction to Greek Philosophy , Thames and Hadson, U.S.A New York 1992, p40.

وايضاً: كيسيديس: نفس المرجع، ص ، ٧١ – ٧٢.

(٩٦) Gomperz (Th.): Greek Thinkers, Vol. I, Eng. Trans. by G.G. Berry, John Morray, London 1939, p. 60.

(٩٧) انظر: الأهوانى، نفس المرجع، ص ١٠٠.

وأيضاً: جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثانى، الطبعة الثانية من الترجمة العربية، ص ٣٨.

(٩٨) شذرات هيراقليطس: الترجمة العربية للدكتور الأهوانى فى نفس المرجع السابق، شذرة ١١٤، ص ١١١.

(٩٩) نفسه، شذرة ١١٩، ص ١١١.

(١٠٠) نقلاً عن: جورج سارتون: تاريخ العلم، ص ٣٩.

(١٠١) كيسيديس: نفس المرجع السابق، ٧٥.

(١٠٢) نفسه، ص ٧٢.

(١٠٣) فيليب ويلرايت: هيراقليطس، ترجمة عبده الراجحى، ونشر بكتاب: هيراقلطس ـ فيلسوف التغير وأثره فى الفكر الفلسفى تأليف د. على سامى النشار ، ود. محمد على أبو ريان ود. عبده الراجحى، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٩م، ص ١٥.

وانظر أيضاً: ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٦٩.

(١٠٤) انظر: جورج سارتون: نفس المرجع، ص ٣٨. وأيضاً: الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية، ص ١٠١.

(١٠٥) فيليب ويلرايت، نفس المرجع السابق، ص ١٦. وانظر أيضاً: كيسيديس: نفس المرجع السابق، ص ٧٣.

(١٠٦) انظر: نفس المرجعين السابقين، ونفس الصفحات.

(١٠٧) ويلرايت: نفس المرجع السابق، ص ١٦.

انظر أيضاً: J.Luce : Op. Cit , P.40

(١٠٨) ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٦٢.

ومن أطرف ما تبقى من هذه القصائد بيتاً قال فيه ' إن المرأة تسبب السعادة للرجل في يومين: أحدهما يوم يتزوجها والثاني يوم يدفنها' .(نفس المرجع).

(١٠٩) انظر : ويلرايت: نفس المرجع السابق، ص ١٦ – ١٧. وأيضاً: الأهواني: نفس المرجع، ص ١٠٢.

(١١٠) د. أحمد الأهواني. نفس المرجع، ص ١٠١.

(١١١) كيسيديس: نفس المرجع، ص ١١٨ ـ ١١٩.

(١١٢) انظر كاركولا كوف: مسألة اللغة عند هيراقليطس ضمن مجموعة لغة وأسلوب الكتاب القدماء، مطبوعات جامعة الدولة في لنينجراد ١٩٦٦م، ص ١٠٣. نقلاً عن: كيسيدس، نفس المرجع ص ١٢١.

(١١٣) انظر: طومسون ج: الفلاسفة الأول، لندن ١٩٥٥م ص ٧٥. نقلاً عن: كيسديس، نفس المرجع، ص ١٢٤.

(١١٤) G. S. Kirk: Heraclitus - The Cosmic Fragments, Cambridge 1954.

نقلاً عن: نفس المرجع لكيسيديس، ص ١٢٥.

(١١٥) Jaeger : The Theology of the Early Greek Philosopers, Oxford 1947, p.330.

(١١٦) انظر: ويلرايت: نفس المرجع السابق، الترجمة العربية ص ٢١ ـ ٢٢.

(١١٧) شذرات هيراقليطس، شذرة (٢) بترقيم بيرنت، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص ١٠٣.

(١١٨) نفسه، شذرة(١).

(١١٩) نفسه، شذرة (٩١)، ص ١٠٩.

(١٢٠) نفسه، شذرة (٩٢)، ص ١١٠.

(١٢١) انظر فى اختلاف المترجمين والمؤرخين حول هذه الشذرات وتفسيرهم لمعنى اللوغوس عن هيراقليطس:

كيسيديس: نفس المرجع السابق، ص ٢١٥ وما بعدها.

د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ١١٦ ـ ١١٧.

د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ٥٧.

(١٢٢) انظر: رشدى حنا عبد السيد: فلسفة اللوغوس، ص ١٥.

(١٢٣) شذرات هيراقليطس: شذرة (١٣)، ص ١٠٤ من الترجمة العربية للدكتور الأهوانى.

(١٢٤) نفسه، شذرة (١٥)، ص ١٠٤.

(١٢٥) نفسه، شذرة (٤)، ص ١٠٣.

(١٢٦) هذه الترجمة نقلاً عن : كيسيديس: نفس المرجع السابق، ص ٢٦٣.

(١٢٧) شذرات هيراقليطس، شذرة (١٦) ، ص ١٠٤ .

(١٢٨) نفسه، شذرة (١٩١)، ص ١٠٩.

(١٢٩) نفسه، شذرة (٩٥)، ص ١١٠.

(١٣٠) Dumitriu (A): History of Logic, Vol. I.Eng. ed., Abacus Press 1977, P. 82.

(١٣١) شذرات هيراقليطس، شذرة (٨)، ص ١٠٤.

(١٣٢) نفسه، شذرة (٧)، ص ١٠٤.

(١٣٣) نفسه، شذرة (١٠)، ص ١٠٤.

(١٣٤) نفسه، شذرة (١١)، ص ١٠٤.

(١٣٥) نفسه، شذرة (١٩)، ص ١٠٤.

(١٣٦) نفسه، شذرة (٢٠)، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(١٣٧) انظر أيضاً: اميل بربيه: تاريخ الفلسفة، الجزء الأول من الترجمة العربية،
وانظر أيضاً : ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٦٤.

(١٣٨) Aristotle: Metaphysics B. I - 3 (983a , 5 - 7), Eng. Trans. P. 501.

(١٣٩) شذرات هيراقليطس، شذرة (٢١) ص ١٠٥.

(١٤٠) Aristotle: Op. Cit. , P. So1

(١٤١) ويلرايت : نفس المرجع السابق، ص ٥٤.

(١٤٢) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية، هامش ص ١٠٥.

(١٤٣) ويلرايت: نفس المرجع، ص ٥٨.

(١٤٤) شذرات هيراقليطس: شذرة (٦٩)، ص ١٠٨.

(١٤٥) نفسه، شذرة (٧٠) ، ص ٥٨.

(١٤٦) نفسه، شذرة (٢٢)، ص ١٠٥.

(١٤٧) نفسه، شذرة (٢٥)، ص ١٠٥.

(١٤٨) انظر: كيسيديس: نفس المرجع السابق، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(١٤٩) انظر: ويلرايت، نفس المرجع السابق، ص ٦٧.

(١٥٠) انظر : Mircea Eliade: The Myth of the Eternal Return, 1954 , Ch II.
نقلاً عن ويلرايت. نفس المرجع السابق، ص ٦٧.

(١٥١) ويلرايت: نفس المرجع، ص ٦٧.

(١٥٢) Aristotle: On The Heavens (279 b 15 - 18), (152)Translated into English by J.L. Stocks, in "Great Books", Vol. I. P. 371.

(١٥٣) ويلرايت: نفس المرجع، ص ٧٤.

(١٥٤) شذرات هيراقليطس، شذرة (٢٦)، الترجمة العربية للدكتور الأهوانى، نفس المرجع السابق ص ١٠٥.

(١٥٥) انظر: د. أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(١٥٦) شذرات هيراقليطس: شذرة (٤١)، ص ١٠٦.

(١٥٧) نفسه، شذرة (٣٢)، ص ١٠٦.

(١٥٨) نفسه، شذرة (٣٩)، ص ١٠٦.

(١٥٩) نفسه، شذرة (٨١)، ص ١٠٩.

(١٦٠) انظر: Copleston (F.) : Op. cit., p.55.

(١٦١) انظر : Dumitriu : Op. Cit., p.83 - 85.

(١٦٢) انظر : لانجلز : جدل الطبيعة، وللينين: الدفاتر الفلسفية، وكيسديس: نفس المرجع السابق، ص ٣٠٨ ـ ٣١٣.

(١٦٣) انظر: آخر ما قرأت لدى المؤرخين المعاصرين:

Luce: Op. Cit. , pp. 42 - 46.

(١٦٤) انظر: Copleston: Op. Cit. P.55.

(١٦٥) انظر : ممن ينكرون هذه النغمة الصوفية عند هيراقليطس: كيسديس: نفس المرجع، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢ .

(١٦٦) وانظر ممن يؤيدون هذه النغمةالصوفية عند هيراقليطس واختلاطها لديه بنزعة منطقية براتراندرسل:

Bertrand Russell : Mysticism and Logic, London, Union Books, 1974, p. 14 -15.

(١٦٧) شذرات هيراقليطس: شذرة (٤٧)، ص ١٠٧.

(١٦٨) نفسه ، شذرة (٤٦).

(١٦٩) نفسه، شذرة (٣٦)، ص ١٠٦.

(١٧٠) نفسه، شذرة(٦١)، ص ١٠٨.

(١٧١) انظر: Copleston: Op. Cit. , p. 56.

(١٧٢) شذرات هيراقليطس، شذرة (١١٨)، ص١١١.

(١٧٣) نفسه، شذرة (٩٨)، (٩٩)، ص ١١٠.

(١٧٤) انظر، نفسه، شذرة (٧١)، ص ١٠٨.

(١٧٥) ويلرايت: نفس المرجع، ص ٨١.

(١٧٦) شذرات هيراقليطس: شذرة (٧٤)، (٧٦)، ص١٠٩.

(١٧٧) نفسه، شذرة (٧٣)، ص١٠٩.

(١٧٨) نفسه، شذرة (١٠٤)، ص ١١٠.

(١٧٩) نفسه، شذرة (١٠٥)، ص ١١١.

(١٨٠) نفسه، شذرة (١٠٨)،(١٠٩) ص ١١١.

(١٨١) نفسه، شذرة (١٢٩)، (١٣٠) ص ١١٢.

(١٨٢) نفسه، شذرة (١٢٥)، ص ١١٢.

(١٨٣) نفسه، شذرة (١٢٧)، ص ١١٢.

(١٨٤) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع، هامش ص ١١٢.

وأيضاً: Lemprier's Classical Dictionary of Proper Names

Mentioned in Ancient Authors, Routledge& Kegan Paul LTD,

London and Boston, reprinted 1972 , p. 209 - 210.

(١٨٥) شذرات هيراقليطس، شذرة (١١٣)، ص ١١١.

(١٨٦) نفسه، شذرة (١٢١)، ص١١٢.

(١٨٧) انظر: ويلرايت: نفس المرجع السابق،ص ٨٦.

(١٨٨) شذرات هيراقليطس، شذرة (١٢٢)، ص١١٢.

(١٨٩) نفسه، شذرة (١٢٣)، ص ١١٢.

وقارن شذرة (٢٦)، ص ١٠٥. وكذلك شذرة (٧٧)، ص ١٠٩.

(١٩٠) برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود، الجزء الأول. الطبعة الثالثة ١٩٧٨م ، ص ٧٩.

(١٩١) شذرات هيراقليطس، شذرة ، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(١٩٢) انظر : د. أحمد عتمان : هرقل ـ بحث فى مغزى أسطورة التأليه وأصولها الشرقية، مجلة آفاق عربية، بغداد ١٩٧٨ م ، ص ٦٤ ـ ٦٥ من العدد الخامس .

(١٩٣) شذرات هيراقليطس: شذرة (٤٦)، ص ١٠٧.

(١٩٤) نفسه، شذرة (٤٣)، ص ١٠٦.

(١٩٥) نفسه، (٦٢)، ص ١٠٨.

(١٩٦) نفسه، (١٠٠)، ١١٠.

(١٩٧) نفسه، (١١٤)، ص ١١١.

(١٩٨) أفلاطون: كراتيلوس (٣٨٣أ)، الترجمة العربية للدكتور عزمى طه السيد، منشورات وزارة الثقافة الأردنية، عمان ١٩٩٥م ، ص ٩١.

(١٩٩) انظر: د. أميرة مطر: نفس المرجع السابق، ص ٦٥.

وأيضاً: د. على سامى النشار وآخرون: هيراقليطس – فيلسوف التغير، سبق ذكره، ص ٢٦٨ – ٢٦٩.

(٢٠٠) انظر: د. مصطفى النشار: مدرسة الاسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٥م، ص ٦٥ – ٦٦.

(٢٠١) انظر: د. على سامى النشار، نفس المرجع السابق، ص ٢٧٣ – ٢٧٤.

(٢٠٢) انظر: نفسه، ص ٢٧٥.

وانظر أيضاً: كتابنا السابق، ص ٨٧، ص ٩٩.

(٢٠٣) انظر الفصل الذى أفرده د. على سامى النشار للحديث عن تأثير هيراقليطس فى العالم الاسلامى فى المرجع السابق، ص ٢٣٢ وما بعدها.

(٢٠٤) انظر فى ذلك:

كيسديس: نفس المرجع السابق، ص ٣٠٨ ومابعدها.

وأيضاً: Dumitriu : Op. Cit ., p. 83 - 84

وكذلك: انظر الفصل الذى كتبه د. محمد على أبو ريان فى كتاب: هيراقيليطس فيلسوف التغير السابق الإشارة إليه عن أثر هيراقليطس فى الفلسفة الحديثة ص ٣٤١ وما بعدها.

الفصل الثانى:

(١) Copleston: Op. Cit. , p. 45.

(٢) برتراندرسل: نفس المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٦٠.

(٣) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، طبعة دار القلم ببيروت، ص ٢٢.

وأيضاً: J.V. Luce: Op. Cit. , p34.

(٤) يوسف كرم: نفس المرجع، ص ٢٠.

(٥) ول ديورانت، قصة الحضارة، الجـزء الأول، مجلـد (٢)، التـرجمة العربيـة ص ٢٩٣.

(٦) اميل برييه، نفس المرجع السابق، جـ، ص ٦٨.

(٧) انظر: رسل: نفسه، ص ٦٠.

وأيضاً: الأهوانى، نفس المرجع، ص ٧٢.

(٨) رسل: نفس المرجع ، ص ٦٠ - ٦١.

(٩) الأهوانى: نفس المرجع، ص ٧٢.

(١٠) ول ديورانت: نفس المرجع، ص ٢٩٣.

(١١) الأهوانى، نفس المرجع، ص ٧٢.

(١٢) انظر: كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، هامش ص ١٨.

(١٣) انظر: د. عبد القادر حمزة: على هامش التاريخ المصرى القديم، الجزء الأول، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٤١م، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

وانظر أيضاً: د. سليم حسن، نفس المرجع السابق، ٥٧.

(١٤) انظر: برتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص ٥٧.

(١٥) ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٩٢.

(١٦) نفسه، ص ٢٩٣.

(١٧) انظر: Burnet: Early Greek Philosophy, London 1949, p. 89.

وأيضاً: Copleston: Op.cit. , p. 46.

(١٨) انظر: د. على سامى النشار وآخرون: هيراقليطس فيلسوف التغير، سبق الإشارة إليه ص ٢٤٧.

(١٩) برييه: نفس المرجع، ص ٦٧.

(٢٠) نفسه، ص ٧٢.

وأيضاً د. أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع، ٧٣ ـ ٧٤.

(٢١) برتراندسل: نفس المرجع، ص ٦٢.

(٢٢) نفسه.

(٢٣) هنرى توماس: أعلام الفلاسفة ـ كيف نفهمهم، الترجمة العربية ص ٧٧.

(٢٤) نقلاً عن: رسل: نفس المرجع، ص ٦٤.

(٢٥) ول ديورانت: قصة الحضارة، سبق ذكره، ص ٢٩٤.

(٢٦) نفسه، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

وانظر أيضاً : الأهوانى، نفس المرجع، ص ٧٥.

(٢٧) الأهوانى، نفس المرجع، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٢٨) انظر: ول ديورانت: نفس المرجع، ص ٢٩٥.

وأيضاً : Cornford: From Religion To Philosophy, Harper Tourch books, New York 1957, p. 203.

(٢٩) ول ديورانت، نفس المرجع.

(٣٠) Aristotle: Metaphysics B.I - Ch. 5, 985b(22), Eng. Trans. p. 503
Ch. 6 -987 a (32-33), p. 505.

(٣١) Ibid , Ch.5- 987 a (9), p. 505.

(٣٢) د. أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٧٠.

(٣٣) انظر: الأهوانى، نفس المرجع، ص ٨٢.

وبرييه، نفس المرجع، ص ٧٠.

(٣٤) انظر: كولنجوود: فكرة الطبيعة، ترجمة أحمد حمدى محمود، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة ١٩٦٨م، ص ٦٠.

(٣٥) نفسه، ص ٦٢ – ٦٣.

(٣٦) Aristotle: Op. cit. , B.I Ch.5 (985 b - 25- 37), p. 504.

(٣٧) I bid. , Ch.6 - 987 (30- 37), p. 505.

(٣٨) نقلاً عن د. أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص ٧٥ ـ ٧٦.

وانظر أيضاً: Copleston: Op. Cit. , p.51.

(٣٩) Aristotle: Op. Cit ., 987b (24 - 26), Eng. Trans. p. 505.

(٤٠) Burtt: The Metaphysical Foundation of modern physical science, Routledge & Kegan paul, Without date, p. 30.

(٤١) انظر: Aristotle: Physics(B.IV - Ch. 6 - 213b - 24 - 30), Tn Translated by R.P. Hardie and R.k. Gaye in "Great Books", p. 293.

وانظر أيضاً: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٦٩.

(٤٢) ول ديورانت، نفس المرجع، ص ٢٣.

(٤٣) ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص ٢٩٩.

(٤٤) انظر : د. أحمد فؤاد الأهوانى ، نفس المرجع السابق، ص ٧٧.

(٤٥) نفسه.

(٤٦) انظر: عبد القادر حمزة: على هامش التاريخ المصرى القديم، الجزء الثانى ص ١٨ – ١٩ .

وأيضاً : توملين: فلاسفة الشرق، ص ٤٥.

(٤٧) انظر: Luce J . V. : Op. Cit., p.35

(٤٨) انظر: هنرى توماس: أعلام الفلسفة، سبق الإشارة إليه ص ٧٧.

(٤٩) انظر: Copleston: Op. Cit, p.47.

(٥٠) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى ـ الجزء الأول ، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، الطبعة الرابعة ١٩٧٢، ص ٥٦.

(٥١) انظر: Copleston: Op. Cit., 47.

وأيضاً د. الأهوانى، نفس المرجع، ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٥٢) انظر: Cornford: Op. Cit., p. 199 - 200

وأيضاً:د. أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص ٦٩.

(٥٣) انظر: د. الأهوانى، نفس المرجع، ص ٢٩، ص ٧٩.

وأيضاً: Cornford: From Relighion To Philosphy, p. 201.

(٥٤) انظر: Burnet: Early Greek Philosophy.

وأيضاً : رسل: نفس المرجع السابق، ص ٦٣ ـ ٦٤.

وكذلك: د. الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٥٥) د. أميرة مطر: نفس المرجع، ص ٦٨.

(٥٦) هذا النص نقلاً عن: Cheney (S.) Men who Have Walked with God, New York, First delta Printing 1974, p.98.

(٥٧) Ibid. P. 93.

(٥٨) انظر: رسل: نفس المرجع، ص ٦٥.

(٥٩) د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٦٠) نقلاً عن: Heath (T.) History of Greek Mathe matics, Oxford, 1921, Vol 2, p. 66.

والجدير بالذكر أن فريسيدس من سيروس ابن بابيس كان حكيماً وعالماً بالكون أو فسيولوجياً من القرن السادس قبل الميلاد ويذكر أنه كان مُعلماً لفيثاغورس. [انظر: جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الأول، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٧٦، ص ٤٤٤ هامش ١٣.]

(٦١) جورج سارتون، نفس المرجع، ص ٤٢٢.

(٦٢) نفسه، ص ٤٤٤، هامش رقم (١٥).

(٦٤) نفسه، ص ٤٢٨ ـ ٤٢٩.

(٦٤) لويس كاربنسكى: رياضيات المصريون القدماء وأثرها فى تقدم العلم والعمران، منشور بمجلة " المقتطف" المصرية ، عدد سبتمبر ١٩٣٦، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٦٥) نفسه.

(٦٦) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ٤٣٠.

وانظر أيضاً: Luce, Op. Cit., P.38.

(٦٧) كاربنسكى: نفسه،ص ٣٣.

(٦٨) نقلاً عن كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص ٦٦.

(٦٩) سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٤٣٥.

(٧٠) انظر تفاصيل ذلك فى: نفس المرجع السابق، ص ٤٣٥ ـ ٤٣٦.

وكذلك فى :د. الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(٧١) نقلاً عن: سارتون: نفس المرجع، ص ٤٣٦.

(٧٢) انظر: Aristotle: On the Heavens, B. II - Ch.9 (291 b 11- 15), Translated by T. L. Stocks, in "Great Books", p. 382.

(٧٣) د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ٨٧.

(٧٤) انظر : سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٤٣٨.

والأهوانى، نفس المرجع، ص ٨٨.

(٧٥) الأهوانى، نفسه.

(٧٦) Wallce I. Matson: Anew History of Philosophy, Vol. I, Harcourt Brace Jovanovich , Inc. U.S.A. , 1987, p.21.

(٧٧) انظر: كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص ١٢١.

(٧٨) انظر: كتابنا: نظرية العلم الأرسطية ـ دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة ـ الطبعة الأولى ١٩٨٦م، ص ١٦٦ ـ ١٧١.

(٧٩) انظر: Copleston: Op. Cit. , Vol. I - Part II, p. 190 - 194.

(٨٠) انظر: د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ٩٠.

وأيضاً: يوسف كرم، نفس المرجع، السابق، ص ٢٦.

(٨١) برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول، ص ٧٢.

(٨٢) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٤٤٠.

(٨٣)- Whitehead (A.N.) Science and Modern World, Collier Macimillan , Canda 1967, 28.

(٨٤) انظر: هنرى توماس: نفس المرجع السابق، ص ٣، ص ١١٧.

الفصل الثالث:

(١) انظر: Copleston: Op. Cit.,Vol. I Part I, p. 64

وأيضاً: Dumitriu : History of Logic, p. 76.

وكذلك: ول ديورانت: قصة الحضارة، ص ٣٠٣.

(٢) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٢٧.

(٣) Luce: Op. Cit. , p. 18.

(٤) Matson: Op. Cit. ,p. 18

(٥) انظر د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ٩٣.

وكذلك: اميل برييه: نفس المرجع السابق، ص ٨٠.

(٦) انظر: ميشيلين سوفاج: برمنيدس، ترجمة د. بشارة صارجى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٧م، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(٧) يكاد يجمع المؤرخون على هذا التاريخ بالنسبة لاكسينوفان:

انظر: Luce: Op.,Cit. p.49.

وأيضاً: Matson: Op. Cit. P. 21.

وكذلك د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ٩٣.

وأيضاً: يوسف كرم: نفس المرجع، ص ٢٧.

(٨) Matson: Op. Cit. ,p.21.

(٩) د. الأهوانى: نفسه، ص ٩٣.

(١٠) Matson: Op. Cit. ,p.21-22.

(١١) د. الأهوانى نفسه ص ٩٤.

(١٢) اميل برييه: تاريخ الفلسفة. الجزء الأول ، الترجمة العربية، ص ٨٠.

(١٣) نفسه، ص ٨٠ –٨١.

(١٤) هذا النص نقلاً عن: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٣٧٧.

(١٥) نقلاً عن: ول ديورانت: قصة الحضارة، ص ٣٠٣.

وانظر أيضاً: Matson: Op. Cit. ,p.22.

(١٦) انظر: د. الأهواني: نفس المرجع، ص ٩٥.

(١٧) نقلاً عن: ول ديورانت: نفس المرجع، ص ٣٠٣.

وانظر أيضاً: Matson: Op. Cit. ,p.22.

(١٨) ول ديورانت: نفس المرجع، نفس الصفحة.

(١٩) هنرى توماس: نفس المرجع السابق، ص ٧٥.

(٢٠) نفسه.

(٢١) نقلاً عن ول ديورانت : قصة الحضارة، ص ٣٠٣ - ٣٠٤.

وانظر أيضاً Matson : Op. Cit. , p. 22.

(٢٢) Jaeger : Theoloogy of Early Greek Philoso phers, Oxford, the Clarendon press, 1960P.44.

(٢٣) I bid.

(٢٤) I bid.

(٢٥) انظر: أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، الترجمة العربيـة للدكتور عزت قرنى، ص ٣١٠.

(٢٦) Brun (J.): Le Présocratiques, p. 68.

نقلاً عن د. حسن عبد الحميد، مدخل إلى الفلسفة، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة ١٩٧٧م، ص ٨٧.

(٢٧) Aristotle: Metaphysics B.I - Ch. 5 (986b 24 -25), Eng. Trans. P.504.

(٢٨) Windleband: History of Ancient Phil osophy, Translated

by H.E Cushman, Dover Publ ications inc., New York 1956,p.48.

(٢٩) I bid. , P.64.

(٣٠) I bid.

(٣١) د. سليم حسن: نفس المرجع السابق، ص ٥٨.

(٣٢) انظر: د. محمد البهي: الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، دار الكاتب العربي، القاهرة ١٩٦٧م، ص ٣٢١.

وكذلك: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٢٨.

(٣٣) Jaeger: Op. Cit. , p. 43-44.

(٣٤) انظر: I bid., Op. Cit. , p.64.

وكذلك: Cornford: Greek Religious Thought, Editeby Ernest Barker, University of London 1923, p. 87.

(٣٥) Windleband: Op. Cit., P. 59.

الفصل الرابع:

(١) انظر: Matson: Op. Cit., p. 29.

ود. الأهواني، نفس المرجع،ص ١٢٧.

(٢) انظر: سوفاج: نفس المرجع السابق، ص ١١١.

(٣) نفسه

(٤) د. أميرة حلمي مطر: نفس المرجع السابق، ص ٨٢.

(٥) Guthrie (W.K.C.): A History of Greek Philosphy, Vol. II the preSonaty tradition from Pramenides to Dem

ocritus, Cambridge University press, Cambridge 1980, P.I.

وانظر أيضاً: Matson: Op. Cit., p. 29.

ود. الأهوانى، نفس المرجع السابق ص ١٢٧. وهما يرجحان أن ولادته كانت فى ٥١٥ ق.م

وانظر كذلك Luce: Op.,Cit., p50.

حيث يرى أنه ولد فى عام ٥١٤ ق.م

(٦) انظر: يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص ٢٨.

(٧) انظر: Guthrie: Op. Cit. , P.I.

وأيضاً: د. الأهوانى: نفسه.

(٨) د. الأهوانى : نفسه.

وانظر أيضاً: Guthrie: Op. Cit. , P.I-2.

(٩) انظر: Matson: Op. Cit. P.29.

وأيضاً: Guthrie: Op. Cit. , P.I-2.

(١٠) انظر: د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ١٢٨.

وأيضاً: د. ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٩١م، ص ٣٨.

(١١) Copleston: Op. Cit., p. 65.

(١٢) انظر: د. الأهوانى، نفس المرجع، ص ١٢٨-١٢٩.

(١٣) Luce: Op.Cit., p50.

(١٤) انظر: أولف جيجن: نفس المرجع، ص ٣٠٨.

(١٥) انظر: د. الأهواني: نفس المرجع، ص ١٣٥.

وانظر أيضاً تحليلاً لهذه المقدمة ومغزاها في Guthrie: Op. Cit. , PP. 6-13.

(١٦) بارمنيدس: قصيدة في الطبيعة PeriPhyseos الترجمة العربية للدكتور أحمد فؤاد الأهواني في كتابه " فجر الفلسفة اليونانية" سبق الإشارة اليه، ص ١٣٠.

وللقصيدة ترجمة عربية أخرى في كتاب "برمنيدس" لميشلين سوفاج ترجمة د. بشارة صارجي، سبق الإشارة اليه، ص ٥٣- ٦١.

ونحن سنعتمد على الترجمة الأولى. أما Themis ثيميس التي ترجمت هنا بالأمر الإلهي فهي ربة النظام طبقاً للقانون والعرف وهي ابنة السماء والأرض وأم الساعات والحظ. د. الأهواني: هامش نفس الصفحة بنفس المرجع.

(١٧) فضلنا هنا ترجمة لفظة Logos بالعقل وليس بالجدل كما يرى برنت ووافقه الأهواني (هامش ص ١٣٠ من كتاب د. الأهواني) أو بالكلمة كما كان شأنها عند هيراقليطس. وذلك لأن بارمنيدس لم يقصد بها هنا مجرد الكلمة، كما أن للجدل لفظة يونانية أخرى تعبر عنها وهي الديالكتيك Dialictique.

(١٨) بارمنيدس : نفسه بنفس المرجع، ص ١٣٠.

(١٩) نقلاً عن: د. الأهواني بنفس المرجع السابق، ص ١٣٦.

(٢٠) نقلاً عن: ميشلين سوفاج: نفس المرجع السابق، ص ٦٢.

(٢١) Guthrie: Op. Cit. , P.12.

(٢٢) بارمنيدس: نفسه شذرة (٢) ، الترجمة العربية، ص ١٣٠.

(٢٣) نفسه: شذرة (٤،٥)، الترجمة العربية ص ١٣١.

وقارن نفس الشذرات في الترجمة الإنجليزية في Luce: Op.,Cit., p.51.

(٢٤) اميل برييه، نفس المرجع السابق، ص ٨٢-٨٣.

(٢٥) انظر مناقشة لتلك القضية فى: Cobleston: Op. Cit., p. 68-69.

وأيضاً فى: Guthrie: Op. Cit. , PP. 14-20

وكذلك فى: د. الأهوانى : نفس المرجع السابق، ص ١٤٢-١٤٣.

(٢٦) نقلاً عن د. الأهوانى، نفسه.

(٢٧) بارمنيدس: نفس المصدر شذرة (٨)، الترجمة العربية ص ١٣٢-١٣٣.

وقارن نفس الشذرة فى الترجمة الإنجليزية Guthrie: Op. Cit. , P.30-31

(٢٨) ممن يتفقون مع بيرنت فى اتجاهه إلى التفسير المادى لآراء بارمنيدس:
كولنجوود: فكرة الطبيعة، سبق الإشارة اليه، ص ٨١.

(٢٩) انظر: د. الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ١٤٢- ١٤٣.

(٣٠) بارمنيدس: نفس المصدر، شذرة(٨)، الترجمة العربية، ص ١٣٣.

(٣١) انظر: د. أميرة حلمى مطر: دراسات فى الفلسفة اليونانية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٠، ص ٢٣.

وانظر أيضاً: G. E. M. Anscombe.: From Parenides to Wittgenstein, Vol. I, Basil Blackwell, Oxford 1981, pp. 3-8

وانظر كذلك: يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص ٣٠.

وجورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثانى، الطبعة الثالثة ١٩٧٨م، الترجمة العربية، ص ٤٦.

(٣٢) Rey: La Jeuness de La Science Grecque, p. 147.

نقلاً عن: د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ١٣٩.

(٣٣) Aristotle: Metaphysics (B.I- Ch.5), Eng. Trans. p.504 -505.

(٣٤) انظر: سوفاج: نفس المرجع السابق، ص ٧٤.

(٣٥) بارمنيدس: نفس المصدر، شذرة (٦)، ص ١٣١.

(٣٦) نفسه، شذرة (٨) بداية الحديث عن طريق الظن، الترجمة العربية ص ١٣٣.

(٣٧) انظر: Guthrie: Op. Cit. , p.34.

(٣٨) بارمنيدس: نفس المصدر، شذرة (٨)، ص ١٣٣.

(٣٩) نفسه، شذرة (٩) ، ص ١٣٣.

(٤٠) انظر: نفس المصدر شذرة (١٠-١١)، ص ١٣٤.

(٤١) نفسه شذرة (١٤)، ص ١٣٤.

(٤٢) انظر: نفسه، شذرة (١٠-١١).

(٤٣) نفسه ، شذرة (١٢)، ص ١٣٤.

(٤٤) نفسه، شذرة (١٣).

(٤٥) انظر: أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، سبق ذكره ص ٣٠٨-٣٠٩.

(٤٦) بارمنيدس: نفس المصدر، شذرة (١٨)، ص ١٣٥.

(٤٧) تلك كانت الأوصاف التى أطلقها أفلاطون على بارمنيدس فى محاوراته المختلفة.

انظر: Plato: the Sophist, p. 237.

Plato: Theaetetus, p. 183.

(٤٨) انظر: بريبه: نفس المرجع السابق، ص٨٦.

وكذلك: Luce: Op. Cit. p. 55.

(٤٩) انظر: Ibid.

وأيضاً: Guthrie: Op. Cit. , p.80.

(٥٠) Copleston: Op.Cit., p. 35.

(٥١) Matson: Op. Cit., p. 35.

(٥٢) انظر د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ١٤٥.

(٥٣) انظر: Matson: Op. Cit., p.34- 35.

(٥٤) انظر: د. الأهوانى نفس المرجع، ص ١٤٧.

ويوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص٣٠.

(٥٥) Matson: Op. Cit., p. 35.

(٥٦) Guthrie: Op. Cit. , p.81.

(٥٧) I bid.

(٥٨) I bid. , p 81.

وانظر أيضاً د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ١٤٧.

(٥٩) Guthrie: Op. Cit. , p.82.

(٦٢) انظر: د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ١٤٧.

(٦٣) انظر: د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ١٤٩.

وأيضاً: Luce: Op. Cit. p. 56.

(٦٤) انظر: Aristotole: Metaphysics, B. III - Ch. 4- 1001b (7-35), Eng. Trans. p. 520.

(٦٥) يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص ٣١.

وانظر أيضاً: Luce: Op. Cit. p. 56-57

وكذلك: Copleston: Op. Cit., 72-73.

(٦٦) يوسف كرم: نفس المرجع، ص ٣١.

(٦٧) نفسه.

(٦٨) نفسه.

(٦٩) انظر: د. الأهواني: نفس المرجع، ص ١٥١.

(٧٠) Copleston: Op. Cit.,p73.

(٧١) Aristotle: Phsics B. VI Ch. 9 - 239 b (5-35),Eng. Trans. p323.

(٧٢) اعتمدنا في تصنيف هذه الحجج وعرضها على:

Copleston: Op. Cit.p73-75.

Dumitriu: Op. Cit., p. 87-79.

Guthrie: Op. Cit. , pp. 91-96.

وأيضاً د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، سبق ذكره، ص ٩٣ - ٩٤.

ود. أحمد فؤاد الأهواني المرجع السابق، ص ١٥١ - ١٥٢.

ويوسف كرم: نفس المرجع ص ٣١-٣٢.

و د. ماجد فخري: نفس المرجع السابق، ص ٤٠-٤١.

(٧٣) يجدر الإشارة إلى أن بعض المؤرخين يسمى هذه الحجة بحجة الملعب The Stadium.

انظر: Guthrie: Op. Cit. , p. 94

وأيضاً: يوسف كرم، نفس المرجع، ص ٣٢.

بينما تسمى الحجة الأولى حجة القسمة الثنائية [انظر: يوسف كرم ـ نفس المرجع، ص ٣١

وقد رأينا متابعة د. الأهوانى فى تصنيفه وتسميته لهاتين الحجتين، فهما معاً يشيران إلى الملعب وما يجرى فيه.

(٧٤) انظر: د. الأهوانى، نفس المرجع، ص ١٥٣.

(٧٥) انظر: د. أميرة حلمى مطر، نفس المرجع السابق، ص ٩٤.

(٧٦) انظر: د. الأهوانى، نفس المرجع، ص١٥٥.

وأيضاً: سوفاج: نفس المرجع السابق، ص ١١١.

وكذلك: Guthrie: Op. Cit. , p. 101.

(٧٧) اميل بربيه: نفس المرجع السابق، ص ٨٧.

(٧٨) انظر: Guthrie: Op. Cit. , p. 101.

(٧٩) انظر: سوفاج، نفس المرجع السابق ، ص ١١٢.

(٨٠) انظر: نفسه ص ١١١،١١٢.

وأيضاً Guthrie: Op. Cit. , p. 102

(٨١) مليسوس: عن الطبيعة أو الوجود، الترجمة العربية للدكتور الأهوانى فى كتابه "فجر الفلسفة اليونانية" سبق الإشارة إليه، فقرة (٨)، ص ١٥٧.

(٨٢) نفسه، فقرة (٩)، الترجمة العربية ص ١٥٨.

(٨٣) نفسه، فقرة(١٠)، ص ١٥٨.

(٨٤) نفسه، فقرة (٢)، ص ١٥٦.

(٨٥) نفسه، فقرة (٦)، ص ١٥٦.

(٨٦) أنظر: يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص ٣٣.

وكذلك Guthrie: Op. Cit. , p. 106 - 107.

(٨٧) انظر: د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ١٥٩.

وأيضاً: Guthrie: Ibid.

(٨٨) يوسف كرم: نفسه، ص ٣٤.

(٨٩) أنظر: د. مصطفى النشار. نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ــ دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، الطبعة الثانية مكتبة الإنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٩٧م، ص ٦٠-٦١

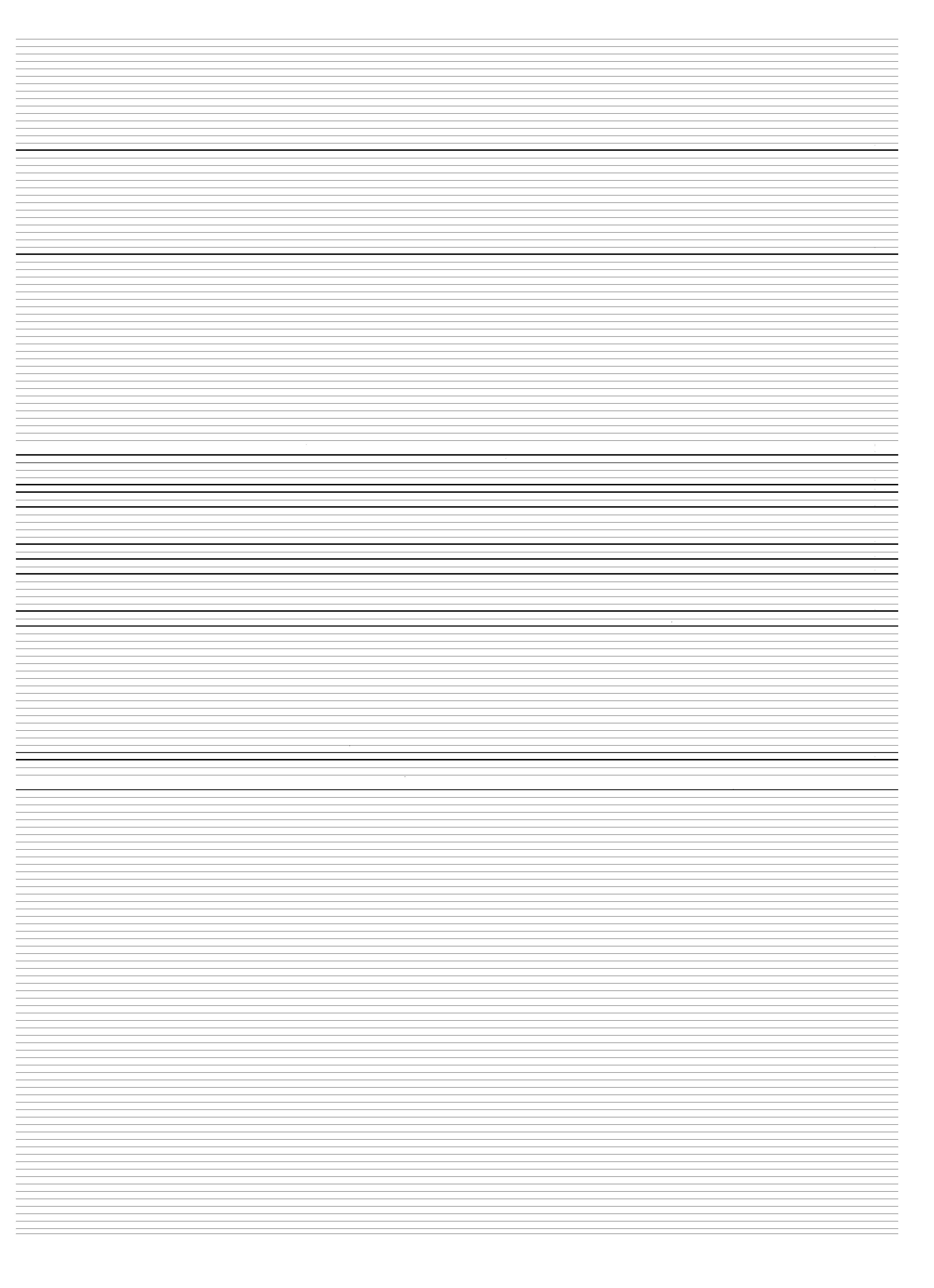
الباب الثالث

الطبيعيون فى القرن الخامس
قبل الميلاد

الفصل الأول : انكساجوراس.

الفصل الثانى: انبادوقليس.

الفصل الثالث: المدرسة الذرية.



الفصل الأول

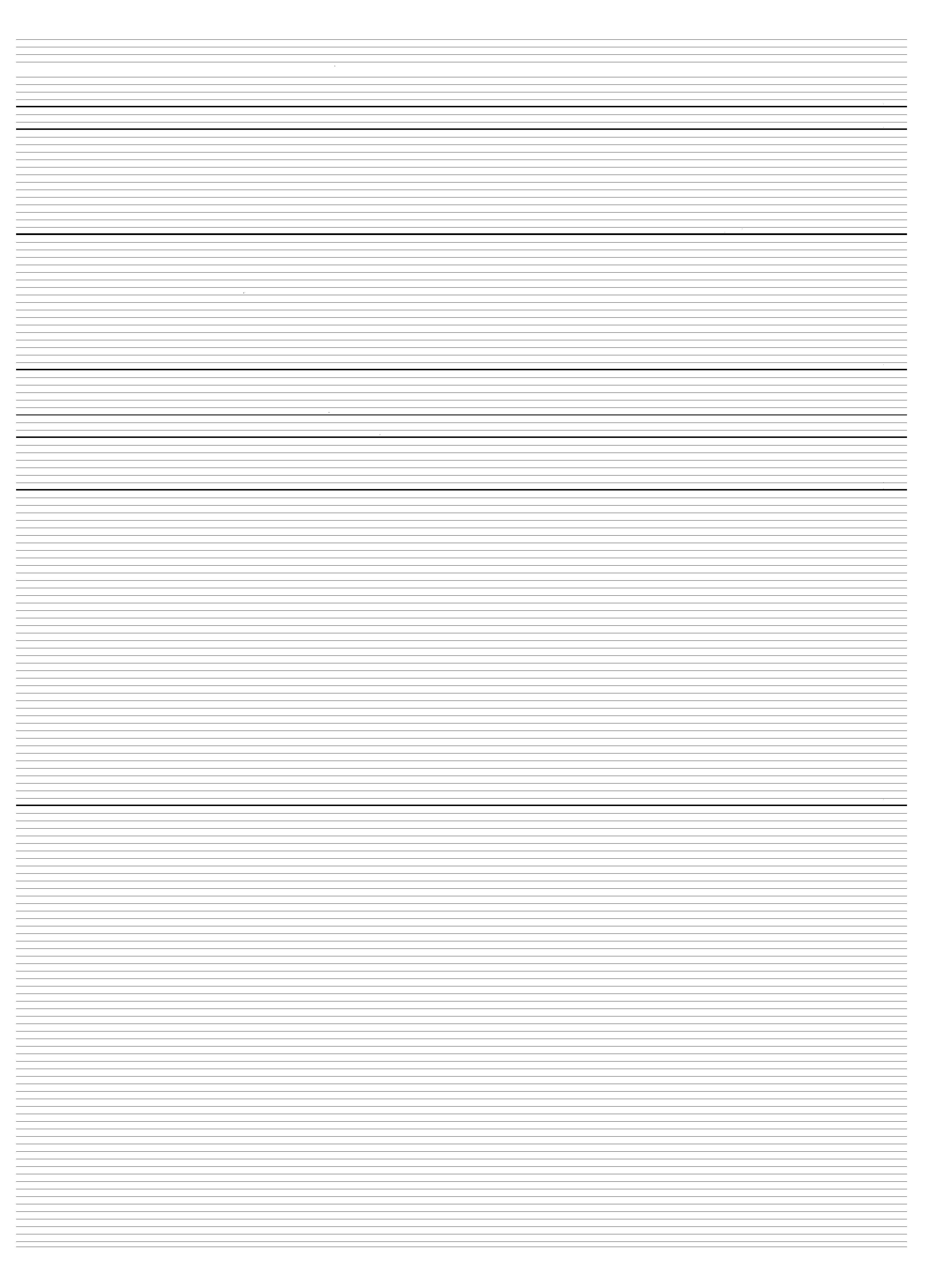
انكساجوراس

أولا: حياته وكتاباته.

ثانيا: فلسفته الطبيعية.

ثالثا: آراؤه فى المعرفة ونظرياته العلمية.

رابعا: تأثير انكساجوراس.



الفصل الأول

انكساجوراس Anaxgoras

تمهيد:

يبدأ القرن الخامس قبل الميلاد ولا تزال رياح التفكير العلمي تهب على المدن اليونانية خاصة المدن الأيونية التى بدأت تفكيرها العلمي المتأثر ببعض آراء فلاسفة الشرق وعلمائه منذ القرن السابق، لكنها تبدأ منذ القرن الخامس نهضة علمية جديدة يبدو فيها ملامح عصر تطور علمي عجيب في زمن يكاد يخلو من الآلات العلمية على حد تعبير ول ديورانت[١].

ولنلاحظ أن هذا الإتجاه العلمي الناهض كان فى المدن الأيونية وحدها، حيث أن مدنا يونانية عريقة مثل أثينا لم تكن بعد تتقبل مثل هذا الإتجاه الذى كان أهم سماته انكار ألوهية الأشياء السماوية والنظر إلى كل ظواهر العالم الطبيعي بوجه عام كظواهر مادية يمكن تفسيرها تفسيراً علمياً.

وليس أدل على وجود تلك الروح المعادية للعلم فى أثينا من قصتها مع انكساجوراس موضوع فصلنا هذا. لقد كان انكساجوراس آخر الفلاسفة الأيونيين الذى تحمل عبء بث الروح العلمية ـ العقلية فى بلاد اليونان عامة من خلال اقامته فى أثينا ـ التى ستصبح فيما بعد مركز الفلسفة والعلم فى بلاد اليونان ـ حوالى ثلاثين عاما.

أولاً : حياته وكتاباته:

ولد انكساجوراس فى كلازوميني Clazomenae الواقعة فى أواسط الساحل الغربى شمال مدينة أفسوس وهى احدى المدن الأيونية، فى حوالى عام ٥٠٠ ق.م[٢] ويقال إنه وفد إلى أثينا مع الجيش الفارسي، ولو صح ذلك لا تضح لنا ـ فيما يرى كوبلستون ـ لماذا كان ذهابه إلى أثينا فى نفس العام الذى شهد موقعة سلاميس ٤٨٠ ـ ٤٧٩ ق.م[٣] على أن هناك رواية أخرى أنه ذهب إلى أثينا بدعوة من بريكليس[٤].وهذه هى الرواية الأكثر انتشاراً .

وأيا كان السبب أو الموقف الذى جعله يتجه إلى أثينا فإن من الثابت أنه بقي فيها منذ بلوغه حوالي العشرين أو الخامسة والعشرين من عمره حوالى ثلاثين عاماً كاملة قضاها هناك كمواطن أجنبى[٥]. وثمة رواية أخرى تقول إنه لم يرحل إلى أثينا إلا حينما ناهز الأربعين من عمره[٦].

ومما يجمع عليه المؤرخون أنه كان من أسرة عريقة ثرية لكنه إما أهملها وصرف وقته فى البحث ورسم الخرائط للسماء والأرض حتى حلت به الفاقة وأصابه الفقر أو أنه تنازل عنها بإرادته وآثر متابعة أبحاثه وتكريس كل وقته للعلم والفلسفة.[٧]

ولاشك أن أهم أحداث حياته تقع في تلك السنوات التى قضاها فى أثينا فى حماية بريكليس الزعيم الآثينى الذى تتلمذ على يديه فى العلم الطبيعى وفى الخطابة حسب رواية أفلاطون[٨].

فهذه السنوات قد شهدت ازدهاره فى عام ٤٦٠ ق.م ورغم أنه ذاق فى هذه السنوات طعم الشهرة وبريقها إلا أنه واجه فيها أيضاً أعظم المتاعب، ففيها طارت شهرته بين الناس حينما تنبأ بسقوط نيزك من السماء عام ٤٦٨ ق.م . وقد آثار سقوط ذلك الحجر الكبير دهشة الناس فأعجبوا بغزارة علمه. وقد دعاه بريكليس وكان آنذاك أعظم الآثينيين نفوذا إلى حلقته العلمية وتتلمذ عليه وصادقه .

وعن هذه العلاقة الحميمة بين الإثنين قال بلوتارك Plutarch " إن انكساجوراس قد لازم بريكليس وأضفى عليه وقاراً رائعاً فاق جميع الأساليب الإغرائية لدعاة الفوضى، وسمى بخلقه وبلغ بها أرفع درجات السمو. إنه هو الذى علمه الأسلوب الخطابى المناسب لنمط حياته .. وكذلك العلم الطبيعى"[٩].

إن هذه الاشارة من بلوتارك توضح المكانة والشهرة التى نالها انكساجوراس فى أثينا. وتلك المكانة والشهرة قد رفعت من شأن بريكليس هو

الأخر لدرجة كبيرة؛ اذ لم يكن هو وحده تلميذ انكساجوراس بل تتلمذ على يديه كثيرون وكان يوربيبدس الشاعر من جملة هؤلاء[١٠].

وقد بدأت متاعب انكساجوراس فى أثينا بعد ذلك حيث أقلقت تفسيراته العلمية المادية البحتة للظواهر مضاجع الأثينيين. وبدأت موجة العداء له تتنامى خاصة بعد أن فقد بريكليس بعض شعبيته بعد بدء الحرب البلوبونيزية Peloponnesian war فى عام ٤٣١ ق.م؛ حيث بدأ أعداء بريكليس يهاجمونه فى شخص صديقه وأستاذه الذى كان أول من أضير حيث اتهموه بالزندقة لأنه قال بأن الشمس قطعة ملتهبة من الحجر وأن القمر أرض وليس كلاهما إله. ولم يعرف على وجه التحديد من وجه هذا الاهتمام إلى انكساجوراس وإن كانت الآراء تتجه إما إلى كليون أو إلى ثيوكيديدس وكانا من خصوم بريكليس.

وقد اختلف المؤرخون فى المصير الذى واجه انكساجوراس بعد هذه الإتهامات؛ فقد قيل أن بريكليس حال بينه وبين المحاكمة ونصحه بمغادرة أثينا، وقيل إنه حوكم وصدر عليه الحكم بالنفى[١١].، وقيل إنه حكم عليه بالإعدام وطلب بريكليس العفو عنه وساعده على الخروج من السجن فذهب إلى لمبساكوس Lampsacus وأقام بها حتى توفى بعد عدة سنوات. وقد أسس بها مدرسة ظل يعلم بها حتى وفاته. وقد أوصى قبيل وفاته أن يمنح الأطفال أجازة سنوية من مدارسهم فى ذكرى وفاته. وروى أن الحكام قد احترموا وصيته أعواماً كثيرة. وقد نقشت مدينته كلازومينى صورته على عُملتها تمجيداً له وأقام له أهلها نصباً تذكاريا تخليداً لذكراه وقد وهبوه للعقل والحقيقة.[١٢].

وقد كانت وفاة انكساجوراس فى نفس العام الذى ولد فيه أفلاطون تقريباً أى عام ٤٢٨ ق.م حسبما لاحظ هيبوليت Hippolytus.[١٣]

أما عن كتاباته، فإن ديوجين اللائرسى Diogenes Laertius يضعه فى قائمة أولئك الذين لم يكتبوا سوى مؤلف واحد[١٤]. وهو لم يؤثر عنه بالفعل

سوى أنه ألف كتاباً واحداً يدعى " فى الطبيعة Peri Phy seos". ولم يبق من هذا الكتاب سوى بعض الشذرات التى يصل عددها فيما يقول سارتون حوالى ١٧ شذرة[١٥]. وان كان د. الأهوانى متابعاً فى ذلك فريمان وييجر وبرنت ينشر ٢٢ شذرة[١٦]. ويقال إن سمبليقوس Simplicius هو الذى احتفظ بهذه الشذرات فى نسخة ترجع إلى القرن السادس الميلادى[١٧].

وقد تميز هذا الكتاب بأسلوبه العلمى المتزن على حد تعبير صاحب "تاريخ العلم"[١٨].، ولا غرو فقد كان الكتاب حلقة من سلسلة البحوث العلمية التى قام بها الأيونيون[١٩].وقد لاقى هذا الكتاب فيما يبدو شهرة واسعة فى أثينا كشهرة صاحبه؛ فقد روى أفلاطون على لسان سقراط فى "فيدون" أنه كان يباع فى ملاعبها بدراخمة واحدة، وقد اطلع عليه سقراط فى شبابه وأعجب به خاصة بنظرية صاحبه فى العقل nous، وان كان قد انتقده بعد ذلك بشدة[٢٠].

ثانياً : فلسفته الطبيعية:

تسيطر الروح الأيونية القائلة بالعناصر الأربعة على فكر انكساجوراس وعلى تفسيره للعالم الطبيعى، لكن هذا التأثير الأيونى لم يمنعه من قبول نظرية بارمنيدس عن الوجود الواحد الذى لا يكون ولا يفسد[٢١]. وهو فى هذا إنما يتفق مع بارمنيدس فى صراعه مع الروح الآثينية[٢٢]، وهو يذكر ذلك صراحة فى قوله " ويخطئ الهللينيون فى قولهم: إن الأشياء تظهر إلى الوجود ثم تختفى، فلا شئ يظهر إلى الوجود أو يختفى عن الوجود، بل هناك إنفصال أو امتزاج لما هو موجود"[٢٣].

ومع ذلك فإنه اختلف مع الإيليين؛ فلم يرفض التغير أو ينكره كلية كما فعلوا، بل واجه هذه الظاهرة وبحثها وانتهى إلى ما انتهى إليه الأيونيون، فقد آمن مثلهم بأن الأشياء كثيرة ومتنوعة، وبأن لكل شئ خواصه المتميزة.

ولكن كيف فسر هذا التنوع وكيف فهم ظاهرة التغير فى العالم الطبيعى؟! إن فلسفته الطبيعية تبدأ بافتراض مؤداه أن جميع الأشياء كانت فى

البداية معاً وفي حالة فوضى، وهو يقول في ذلك إن الأشياء " قبل أن تنفصل كانت كلها معاً دون أن يتميز أى لون، لأن امتزاجها كان يحول دون ذلك، امتزاج الرطب واليابس، والحار والبارد ، والنور والظلمة. وكان في هذا الإمتزاج مقدار عظيم من الأرض، وبذور لا نهاية لعددها، ولا يشبه أحدها الآخر، لأن شيئاً لا يشبه شيئاً آخر"(٢٤).

ولكن كيف حدث الإنفصال بعد هذا الإمتزاج؟!.

إن المسئول عن هذا الإنفصال عند انكساجوراس مبدآن هما: البذور Seeds - Spermata والعقل mind - nous.

أما البذور فهى التى تمثل الأصول المادية للأشياء المتنوعة سواء الأشياء الجامدة أو الكائنات الحية، فبذور " جميع الأشياء تحتوى على أشكال من كل ضرب، وألوان من كل نوع وأذواق لذيذة، وأن الناس أيضاً تألفت منها وكذلك الكائنات الأخرى ذات الحياة، وأن هؤلاء الناس سكنوا المدن وزرعوا الأرض كما هى حالنا، وإن لهم كما لنا شمساً وقمراً وسائرالأجرام الأخرى .. إن الإنفصال لم يحدث عندنا فقط، بل فى أمكنة أخرى كذلك"(٢٥).

ولنلاحظ من هذا النص البديع صورة الكون كما تصوره انكساجوراس، أنه يتصوره كوناً واسعاً شاسعاً كانت بذوره كامنة فى البداية فى كل لا نهائى، ثم بدأت تنفصل وكان تنوعها واختلافها اللانهائى فى الأشكال والألوان هو الذى جعلها تشكل حين انفصالها عن هذا الكل هذا التنوع الكبير فى الأشياء والكائنات المتمايزة غير المتشابهة سواء كانت جامدة أو حية.

إن هذا التنوع فى نظر انكساجوراس ليس فقط سمة عالمنا وحده ، وإنما هو سمة عوالم أخرى عديدة يفترضها ببراعة تأملية ـ لم تتأكد إلا فى العلم المعاصر ـ فهناك عوالم كثيرة لها شموسها وأقمارها وفيها نفس التنوع فى الكائنات كما أن فيها البشر الذين يزرعون مثلما نزرع ويسكنون المدن كما نسكنها وهكذا..

وبالطبع فإن العلماء المعاصرين أكدوا كما قلنا وجود تلك العوامل الأخرى، لكن لم يتأكد لهم حتى الآن ماذا في هذا العوالم بالضبط! وهل هناك حياة وكائنات وبشر مثلنا!. تلك أمور لايزال البحث العلمي المعاصر عاجزاً عن أن يصل فيها إلى شئ يقيني حتى الآن! وربما يتأكد لهم ولنا يوماً صدق نبوءة انكساجوراس!!

إن البذور Seeds هي إذن الأصل المادى لكل شئ بما فيها العناصر الأربعة. وقد كانت هذه البذور ـ كما رأينا في النص السابق ـ كامنة في الكل اللانهائي الذي يذكرنا بالأبيرون apeiron عند انكسيمندر، ولكنها فيما يرى انكساجوراس قد انفصلت عن بعضها البعض في مرحلة تالية. ولا يزال السؤال قائماً: كيف تم الإنفصال ؟!

هنا يأتي دور العقل nous الذي كان افتراضاً رائعاً غير مسبوق في الفلسفة اليونانية، فالعقل هو مبدأ الإنفصال كما أنه هو الذي أدخل النظام إلى العالم[٢٦]، رغم أنه " لا نهائي ويحكم نفسه بنفسه ولا يمتزج بشئ ويوجد قائماً بذاته"[٢٧].

إن هذا العقل عند انكساجوراس يكاد يكون العقل الإلهي أو هو الإله عنده، رغم أنه لم يصرح بذلك بوضوح؛ فهذا العقل ـ المبدأ هو الذي خطط بصورة إلهية سامية ـ على حد تعبير كورنفورد ـ نظام العالم بكل جزئياته[٢٩].

يصف انكساجوراس العقل ويحدد دوره في العالم فيقول: انه " ألطف الأشياء جميعاً وأنقاها. وعالم بكل شئ ـ عظيم القدرة، ويحكم جميع الكائنات الحية كبيرها وصغيرها. والعقل هو الذي حرك الحركة الكلية فتحركت الأشياء الأولى. وبدأت تتحرك من نقطة صغيرة ولكن الحركة الآن تمتد إلى مساحة أكبر ولا تزال تنتشر. والعقل يدرك جميع الأشياء التي امتزجت وانقسمت . والعقل هو الذي بث النظام في جميع الأشياء التي كانت، والتي توجد الآن، والتي سوف تكون. وكذلك هذه الحركة التي تدور بمقتضاها

الشمس والقمر والنجوم، والهواء والأثير المنفصلين عنها. هذه الحركة هي التي أحدثت الإنفصال فانفصل الكثيف عن المتخلخل، والحار عن البارد، والنور عن الظلمة، واليابس عن الرطب"[٣٠].

إن العقل اذن ، ذلك المبدأ المفارق الإلهي عند انكساجوراس هو الذى بث النظام فى جميع الأشياء وهو لا يزال وسيظل مسئولاً عن هذا النظام. ومن ثم فلا تفسير عنده لحركة الأشياء وانفصالها إلا بافتراض أنه ـــ أى العقل ـ هو العلة الفاعلة لها فكيف يتم للعقل هذا الفعل؟!

إن انكساجوراس يفترض تحت تأثير مالاحظه من التغيرات الناجمة عن دوران الأجرام السماوية أن العلة الأولى التى تفرق بين الأشياء وتفصلها بعضها عن بعض هى حركة دائرية لا تلبث أن تتولد عنها فى فضاء محدود دوامة صغيرة تتوسع وتمتد شيئاً فشيئاً حول مركزها لتنتشر بعد ذلك فى الفضاء اللامتناهى ويحدث الإنفصال بين الأشياء بطريقة يصعب فهمها بفعل التأثير الميكانيكى لهذه الدوامة؛ فالأجرام السماوية مثلاً توجد متى ما انتزع الأثير أحجاراً من الأرض وألهبها بسرعة حركته. ومن الممكن أن تتكرر العملية ذاتها فى نطاق لا تقع تحت حصر من الفضاء اللامحدود.[٣١].

إن فعل العقل هنا مزدوج، فهو الذى يبدأ هذه الحركة الأولى فهو " الذى حرك الحركة الكلية فتحركت الأشياء الأولى"، وفى ذات الوقت هو علة انتظامها واستمرارها فهو " الذى بث النظام فى جميع الأشياء التى كانت توجد والتى سوف تكون..".

لم يكن سقراط الأفلاطونى اذن على حق حينما انتقد انكساجوراس فى "فيدون" قائلاً إنه لم يستفد من العقل أية فائدة، ولم يضع لنظام الأشياء أية علة[٣٢]" لأنه إما أن نعترف بصحة هذا النقد السقراطى لأنكساجوراس ومن ثم نشكك فى صحة نسبة هذه النصوص إلى انكساجوراس. وإما أن هذه النصوص صحيحة النسبة إليه ـ وهى كذلك فعلاً بإجماع المؤرخين ـــ وهى

نصوص تؤكد الفعل الكبير للعقل فى العالم الطبيعى سواء كعلة محركة فاعلة أو علة النظام والغائية فيه.

والأرجح فى اعتقادنا أن سقراط لم يكمل قراءة كتاب انكساجوراس حينما ظن أن صاحبه لم يستفد من فرضه العظيم أن "العقل" هو منظم الأشياء جميعاً. وهذا ما تشير إليه كلمات سقراط السابقة فى "فيدون" ومن ثم فقد سارع إلى نقده دون تمحيص.

أما أرسطو فقد حيا انكساجوراس على اكتشافه البارع قائلاً " إنه هو الوحيد الذى فكر تفكيراً معقولاً إذا ما قيست أقواله بأقوال السابقين الجزافية، أولئك الذين كانوا يفسرون الطبيعة اعتماداً على الإتفاق والصدفة"[٣٤]. وان كان أرسطو قد أشار إلى أن شخصاً آخر يدعى هرموتيموس Heromotimus of Clazomemenae ربما يكون قد سبقه إلى ذلك التفكير المعقول[٣٥].

ومع ذلك فقد عاد أرسطو إلى نقد انكساجوراس بنفس الطريقة السقراطية ـ الأفلاطونية، فاتهمه بأنه لم يكن يستخدم " العقل" فى تفسيره للأحداث وللظواهر فى العالم الطبيعى إلا حينما كان يعجز عن تفسيرها بمبادئ مادية بديلة للعقل.[٣٦]

وعلى أية حال، فإن هذه الانتقادات من سقراط وأفلاطون وأرسطو إنما تشير إلى اهتمامهم الزائد بفلسفة انكساجوراس الطبيعية وبافتراضه غير المسبوق " أن العقل هو علة النظام والحركة فى العالم الطبيعى".

ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن مقارنة بسيطة بين دور العقل عند انكساجوراس وبين دور الإله الأرسطى الذى هو أيضاً " عقل" أزلى نقى وصورة خالصة غير ممتزجة بأى شئ من المادة ومفارق قائم بذاته، توضح إلى أى حد كان تأثر أرسطو بانكسارجوراس خاصة فى آرائه الطبيعية والميتافيزيقية.

إن الفرق بين العقل عند انكساجوراس والعقل عند أرسطو، أن الأول يجعله علة فاعلة، بينما الثانى يجعله علة غائية[٣٧]. وإذا ما عرفنا أن أرسطو قد وحد بين العلة الغائية والعلة الفاعلة والعلة الصورية وجعلها جميعاً تقابل العلة المادية، وإذا ما عرفنا أيضاً أنه نظر إلى الإله باعتباره هو العلة الفاعلة لحركة العالم لكن بصورة غير مباشرة على اعتبار أنه علة هذه الحركة الغائية، لعرفنا مدى اقتراب التصور الأرسطى من تصور انكساجوراس ومدى استفادته منه.

ثالثاً: آراؤه فى المعرفة ونظرياته العلمية:

إن لانكساجوراس نظرية فى المعرفة تعتمد أساساً على عمل الحواس، وهى أقرب ما تكون إلى النظريات الحسية التجريبية الحديثة التى اتضحت معالمها على يد جون لوك والتجريبيين المحدثين.

إن انكساجوراس يرى أن عمل الحواس هو سبيلنا إلى معرفة حقائق الأشياء والظواهر. وإذا قلنا له إن الحواس لا تقدم إلا ما هو ظاهر من الشئ لرد علينا بقوله " إن الظاهر سبيل إلى رؤية المجهول"[٣٨].

ومع ذلك فهو يدرك بعض نقائص الاعتماد على الحواس وحدها؛ فهو يرى أن حواس الإنسان ضعيفة إذا ما قيست بحواس الحيوانات[٣٩]. ولذلك يقول " إننا لا نستطيع الحكم على الحقيقة بسبب ضعف الحواس"[٤٠].

ورغم ادراكه لضعف الحواس وعدم قدرتها على الحكم على الحقيقة، فإنه يرى أنها تمثل نقطة البداية فى المعرفة الإنسانية على اعتبار أن الإنسان لا تتوقف معارفه عند ما تنقله إليه الحواس كما تفعل الحيوانات، وإنما " يمتاز بالتجربة والذاكرة والحكمة والفن"[٤١].

لقد وضع انكساجوراس اذن مايمكن أن نعتبره الأساس لنظرية حسية فى المعرفة، تدرك أهمية عمل الحواس. وفى ذات الوقت ترى ضرورة أن يتواصل عملها مع عمل العقل الذى به تكون " الحكمة" ويكون " الفن" ،

والحكمة والفن تعنيان ادراك المبادئ والقوانين المفسرة للظواهر عبر ما تجمعه الحواس من معلومات حول هذه الظواهر.

وينسب المؤرخون منذ أرسطو لانكساجوراس نظرية فى الإدراك الحسي مفادها أن عملية الإحساس تتم نتيجة لتقابل الأضداد؛ فهو يفسر مثلا الإحساس البصرى بأنه يقوم على انعكاس صورة الشئ المحسوس فى العين بشرط أن يكون لون المحسوس مخالفاً للون العين. وكذلك الأمر فى تفسيره للذوق وللمس، فنحن نعرف الحار والبارد والحلو والمر لا بما يشبهها بل بأضدادها[٤٢]. فالعين لا ترى كما قلنا اللون المشابه لها بل ضده، والحلو يدرك المر، والظلام لايدرك إلا بالنور[٤٣] وهكذا.

والمعروف أن هذه النظرية لانكساجوراس جاءت علىالنقيض من نظرية معاصره انبادوقليس الذى كان يرى أننا بالشبيه ندرك الشبيه فبالأرض نرى الأرض، وبالماء نرى الماء، وبالأثير نعرف الأثير الإلهى، وبالنار نعرف النار[٤٤].وهكذا يرى انبادوقليس أنه طالما أن النفس مركبة من جميع العناصر وأن كل عنصر منها هو نفس [٤٥].فإن كل عنصر من هذه العناصر الداخلية للنفس يدرك ما يشبهه فى العالم الخارجى. وقد سلم أفلاطون فيما يقول أرسطو بنظرية انبادوقليس " اذ عنده أن الشبيه يدرك بالشبيه وأن الأشياء التى نعرفها تتركب من المبادئ"[٤٦].أما أرسطو نفسه فقد تجاوز الرأيين معاً وفسر عملية الإحساس بأنها انفعال الضد بالشبيه أى أن الحواس تنفعل بضدها بالفعل شبيهها بالقوة ومن ثم تحول الضد إلى شبيه، " فالإحساس فيما يقول أرسطو يتولد فى النفس من خلال توسط البدن"[٤٧]. ورغم أن الشئ المحسوس عنده متميز عن الإحساس ومنفصل عن الحاس فإن عملية الإحساس لا تتم إلا نتيجة لتلاقى موضوع معين وذات مدركة معينة.[٤٨].

على كل حال، فإنه أيا ما كان تفسير انكساجوراس لعملية الإحساس وأيا كانت رؤيته للإدراك الحسى الذى لم يقصره على الإنسان فقط، بل مده

أيضاً إلى النبات فيما يروى أرسطو فى كتاب " النبات" بل لقد قال بأن للنبات العقل والذكاء أيضاً. (٤٩).

أقول أيا ما كان تفسيره للإحساس وخلطه بين ملكات النبات والإنسان إذا ماصح ما نسبه إليه أرسطو ، فإن الأهم فى اعتقادى هو مدى ما استفاده انكساجوراس من نظريته الحسية هذه فى المعرفة فى آرائه وتفسيراته العلمية للظواهر. تلك التفسيرات التى أعتبرها من جانبه نزوعاً نحو التجريبية رغم تفاوت وتقدير العلماء لها؛ فعلى حين اعتبره رسل من خلالها من ذوى المنزلة العلمية العالية(٥٠)، اعتبر سارتون أن معرفته العلمية هزيلة وخاطئة فى الغالب.(٥١).

ونحن وإن وافقنا سارتون على تقييمه لآراء انكساجوراس العلمية، فإن الحقيقة التى لا نستطيع إنكارها هى أنه كان من باعثى النهضة العلمية فى اليونان، وأنه كان ممن غلبوا التفسير العلمى على التفسيرات الأسطورية الخرافية فى معظم الأحيان. وان جاءت بعض تفسيراته العلمية خاطئة فيكفيه أنه حاول التفسير العلمى ولم ينسْق وراء ما كان شائعاً من أساطير وخرافات!

إن اتجاه انكساجوراس العلمى فى التفسير يبدو فى روايات عدة، منها تلك القصة التى يرويها ديورانت وكورنفورد نقلا عن المؤرخ بلوتارك وأقرانه من المؤرخين القدامى. ومؤدى هذه القصة أن أحد الرعاة قد أحضر إلى بريكليس من إحدى مزارعه أحد الكباش وكان بقرن واحد فى رأسه. وحينما طلب بريكليس من الحاضرين أن يفسروا له هذه الظاهرة سارع العراف لامبو Lampo إلى القول بأنه نذير من نذر الآلهة فالقرن يبرز فى وسط جبهة الكبش قوياً ثابتاً، وهذه علامة على اتحاد الحزبين السياسيين حزب ثيوكيديدس وحزب بريكليس تحت رئاسة ذلك الذى وجدت عنده هذه البشارة. أما انكساجوراس فقد أمر بفتح رأس الكبش وشرحها فوجد أن المخ لا يملأ سائر الجمجمة، بل اقتصر على شكل بيضاوى فى أحد الجانبين وهو الذى برز منه القرن. فخلع المتفرجون على انكساجوراس قلائد الشرف

والمجد من أجل ذلك. ولقى لامبو تمجيداً لا يقل عنه من أجل تنبُئه اذ لم يمض إلا وقت قليل حتى سقط ثوكيديدس واجتمعت السلطة كلها فى يد بريكليس(٥٢).

إن هذه القصة تشير إلى اتجاه انكساجوراس العلمى التجريبى فى التفسير، وهذا ما يؤكده سارتون الذى قال إنه قد عنى عناية بالغة بالتشريح والطب. وقد روى عنه فعلاً أنه درس علم تشريح الحيوانات وقام بتجارب تطبيقية عليها. وقد شرّح الدماغ وعرف موضع " الجويفات الجانبية"(٥٣).

كما أنه فيما يضيف سارتون أيضاً قد توصل إلى أن سبب الأمراض الحادة هو تسرب الصفراء إلى الدم وإلى الأعضاء(٥٤).

إن هذا الإتجاه العلمى فى التفسير يبدو كذلك فى محاولته تفسير ظاهرة "فيضان النيل"، تلك الظاهرة التى شغلت علماء اليونان من طاليس حتى أرسطو. وقد روى هيرودوت المؤرخ اليونانى الشهير، أن هؤلاء العلماء اليونان قد ذهبوا فى تفسير الفيضان ثلاثة مذاهب مختلفة(٥٥)، منها مذهب انكساجوراس(٥٦)؛ الذى اعتبر أن هذا الفيضان ناجم عن ذوبان الثلوج على الجبال داخل ليبيا صيفاً. ورغم أن هيرودوت قد طرح هذا التفسير جانباً ، ورغم أن الذى أتى بالتفسير الأصوب هو أرسطو واراتوستنيس حيث قالا إن الفيضان ناجم عن الأمطار الإستوائية التى تهطل أثناء الربيع وأوائل الصيف بالقرب من مياة النيل الأزرق والنيل البيض، أقول رغم ذلك فإن تفسير انكساجوراس قد اعتبر فى نظر سارتون تفسيراً معقولاً لأنه كان أول من ذهب إلى أن الفيضان يبدأ فى الجبال التى ينبثق منها النيل(٥٧).

إن هذا الإتجاه العلمى عند انكساجوراس لا يبدو فقط فى تلك القصص التى تروى عنه، بل يبدو أيضاً إذا ما نظرنا فى كتابه " عن الطبيعة" ، ففى هذا الكتاب نجد إشارة انكساجوراس إلى نظرية علمية حديثة هى نظرية بقاء المادة. تلك النظرية التى تقول بأن المادة لا تفنى وقد صاغها انكساجوراس بقوله: إن شيئاً لا يتبدد أو يخلق ــ كما لاحظ ذلك رى Rey فى كتابه

نضوج التفكير العلمي في اليونان" ـ وهي نظرية سبق للإيليين أيضاً الإشارة إليها في قولهم بثبات الوجود. ولكن نظرية انكساجوراس امتازت بأنه لم يقف عند الوجود الثابت، بل حل المشكلة بالإمتزاج والإنفصال. وقد قال انكساجوراس في ذلك أن الهللينيين يخطئون في قولهم أن الأشياء تظهر إلى الوجود ثم تختفي فلا شئ يظهر إلى الوجود أو يختفي عن الوجود، بل هناك انفصال أو امتزاج لما هو موجود"(٥٨).

كما نجد عند انكساجوراس أيضاً معالجة علمية واقعية لموضوع " اللامتناهي"؛ تلك الفكرة التي بدأت غامضة عند انكسيمندر، ونقضها الفيثاغوريون وقالوا بالمحدود، ثم عارضها الإيليون وبخاصة زينون ومليسوس وبينوا أن الموجود لامتناه من جهة الكم والكيف مما جعل أرسطو يوجه لهم وخاصة لمليسوس نقده على أساس أن اللاوجود اللامتناهي في نظره سيصبح ناقصاً ومجرد وجود بالقوة فقط.أما انكساجوراس فقد نظر إلى اللامتناهي نظرة علمية واقعية، لامن جهة عدم التناهي في العظم أو العدد فقط، بل من جهة الشئ الذي لا ينقسم أي المتناهي في الصغر، "والمتصل" اللامتناهي، المتصل الواقعي كما يدرك بالعقل(٥٩).

ولا نكساجوراس أيضاً نظريات فلكية تشهد على قدرته العلمية في تفسير الظواهر الجوية ؛ فقد فسر الكسوف والخسوف تفسيراً علمياً صحيحاً وأدرك أن القمر يستمد نوره من الشمس حيث قال " إن الشمس هي التي تضئ القمر"(٦٠).

كما قال أيضاً بتطور الحياة الحيوانية والبشرية. وقد وصفه ديورانت لذلك بأنه أصبح بهذه النظريات كوبرنيقوس ذلك العصر وداروينه معاً(٦١).

والحقيقة أن سارتون وهو الأكثر تخصصاً في تأريخه للعلم يعتبر أن معرفة انكساجوراس الفلكية تعد رجعية إذا قيست بآراء الفيثاغوريين. وهو في نظره لا يستحق ثناء خاصاً في تفسيره لكسوف الشمس وخسوف القمر على أساس نظرية اعتراض القمر أو الأرض أو أحد الأجرام الأخرى بينهما

لأن هذا التفسير لم يكن جديداً من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد اتصل بعدد من الآراء البدائية كفكرة استواء سطح الأرض والكواكب الأخرى. وكالزعم أن الشمس أكبر من شبه جزيرة " البيلوبونيز " وهلم جرا[٦٢].

رابعاً: تأثير انكساجوراس:

إن ما قيل وما يمكن أن يقال عن قيمة انكساجوراس ومدى صحة أفكاره العلمية والفلسفية من قبل نقاده لا يقلل فى اعتقادى من اصراره على ذلك الإتجاه العلمى فى التفسير ومقاومته للكثير من أساطير اليونان ومعتقداتهم الخرافية.

والحقيقة أن اتجاهه الحسى ـ النجريبى فى تفسير الظواهر يكتسب أهميته من أنه أطلق هذه التفسيرات وتلك الآراء العلمية الجريئة فى أثينا وواجه بها غضب الآثينيين وثورتهم. ومن ثم فهو قد نجح فى إقلاق راحتهم العقلية ودفعهم دفعاً إلى التفكير فى مختلف الظواهر الطبيعية والإنسانية بصورة علمية ـ تجريبية ورغم أن الأثينيين قد تغلبوا عليه بإبعاده عن مدينتهم، فإن أثينا وأهلها لم تعد بعد انكساجوراس كما كانت عليه قبل وجوده؛ فقد بدأت بعده تستقبل قادة السوفسطائيين الذين واصلوا إلهاب العقل الآثينى بآرائهم الفلسفية الجريئة والتى انطلقت جميعها من إيمانهم بأن الإنسان بحواسه هو معيار الأشياء جميعاً .

ولم يقتصر تأثير انكساجوراس على السوفسطائيين وعامة الأثينيين بل إن سقراط وأفلاطون وأرسطو كبار فلاسفة اليونان وأعظم الشخصيات فى أثينا من بعده قد تأثروا به واهتموا بمناقشة أفكاره وأجمعوا على احترام هذه الآراء واستفادوا منها رغم نقدهم لبعضها.

وبالطبع فإن تأثير انكساجوراس قد تعدى فلاسفة اليونان إلى التأثير فى التاريخ الفلسفى اللاحق حتى العصر الحديث مثله فى ذلك مثل معظم فلاسفة اليونان. ويكفى أن نشير هنا إلى تأثيره فى هيجل الذى اعتبره أحد مصادر مقولته الشهيرة فى فلسفة التاريخ " إن العقل يسيطر على العالم"، فقد قال

هيجل عنه أنه أول من ذهب إلـى القـول "بـأن العقـل nous هـو الـذى يحكم العالم"[٦٣] واعتبر أن هذا القول لانكساجوراس يمثل " نقطة تحول فـى تـاريخ العقل البشرى"[٦٤]. ولا شك أن هيجل قد طور هذه المقولـة لانكسـاجوراس وجعلها أساساً لنظريته فى تفسير التاريخ؛ فإن كان انكساجوراس قد حاول أن يفسر من خلالها ظواهر الطبيعة التى عجز عن تفسيرها تفسيراً ماديـاً ، فـإن هيجل قد فسر من خلالها "التاريخ العالمى، واعتبر أنهـا الفكـرة الوحيـدة التـى تجلبها الفلسفة معها وهى تتأمل التاريخ" فتاريخ العالم ـــ فـى نظـره ـــ يتمثـل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً"[٦٥].



الفصل الثانى

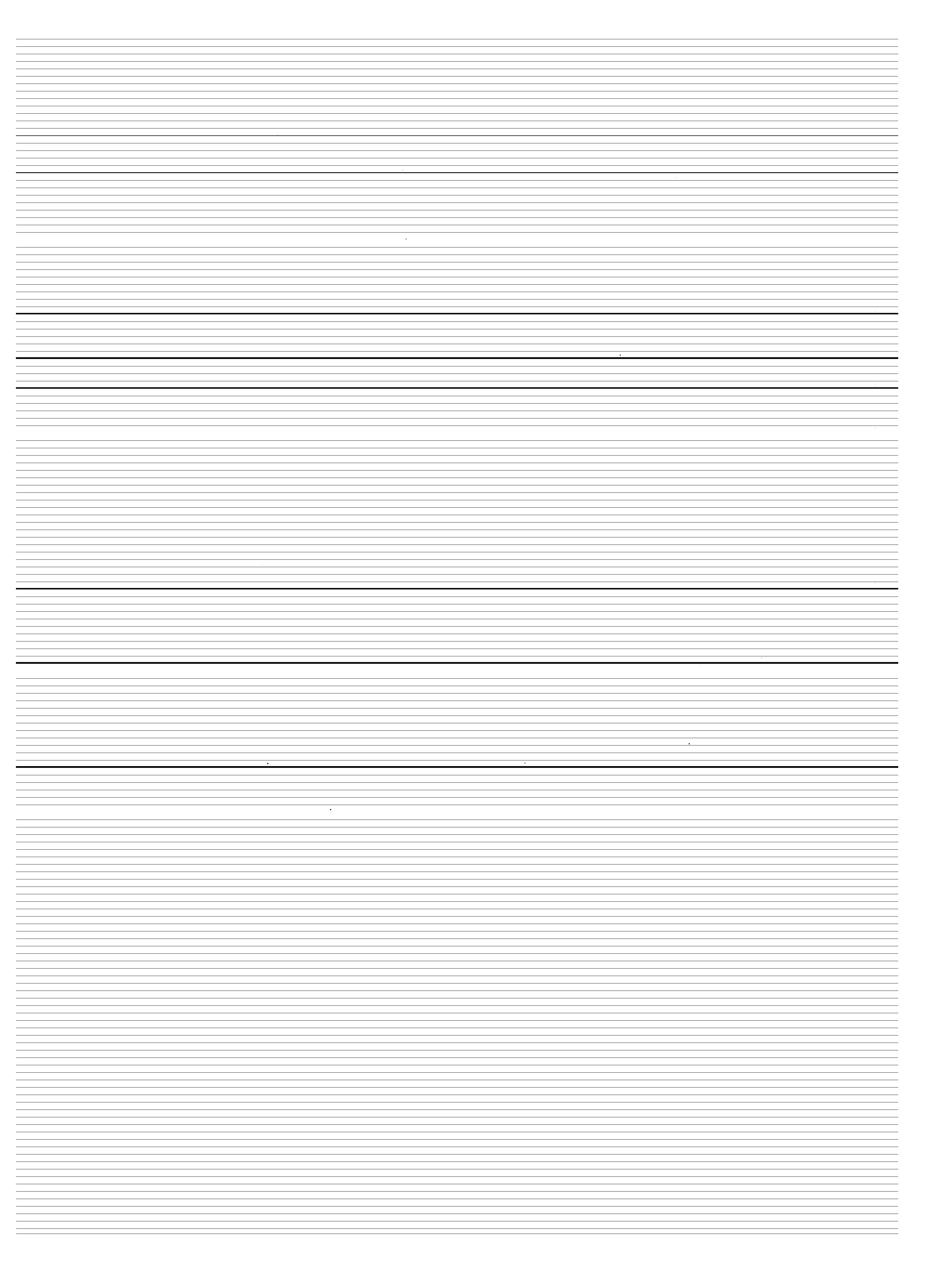
أنبادوقليس الأكراجاسى

أولاً: حياته وكتاباته.

ثانياً: نظريته فى المعرفة والإدراك.

ثالثاً: فلسفته الطبيعية.

رابعاً: آراؤه العلمية.



الفصل الثانى

انبادوقليس الأكراجاسى Empedocles of Akragas

تمهيد:

عاصر انبادوقليس انكساجوراس فى القرن الخامس قبل الميلاد، وإذا كان الثانى قد ولد قبل الأول وكان أقدم منه، فإن الأول قد سبقه إلى نشر آرائه،(١) وربما يكون قد عمر بعده حسب بعض الآراء(٢).

لقد شهد القرن الخامس ازدهارا فلسفياً كبيراً فى معظم بلاد اليونان. وها نحن ننتقل مع انبادوقليس إلى مدينة أخرى هى أكراجاس Akragas ، تلك المدينة التى كانت من أجمل مدن العالم القديم. وتقع تلك المدينة على الساحل الجنوبى لصقلية. وقد دمرها القرطاجيون حوالى سنة ٤٠٦ ق.م ولم تعد إلى سابق روعتها بعد ذلك أبداً(٣).ولكنها كانت فى عصر انبادوقليس لا تزال مركزاً للثقافة اليونانية امتاز بالغنى والإبتذال. ولقد كان الرخاء والثروة فضلا عن توافر وسائل الرفاهية المختلفة فيها من أهم العوامل التى جذبت الكثير من مشاهير فلاسفة وشعراء اليونان إلى زيارتها من أمثال بندار واكسينوفان وبارمنيدس وبعض الفيثاغوريين الذين فروا من كروتونا. وقد خصها بندار ببعض أبيات من شعره وصفها فيها بأنها مدينة المحبة الرائعة.(٤)

أولاً : حياته وكتاباته:

أما فيلسوفها انبادوقليس، فقد تمثل فى شخصيته ذلك الخليط الهائل الذى شهدناه من قبل فى فيثاغورس؛ فلقد كان فيلسوفا وشاعراً وسياسياً وطبيباً عالماً ورجل دين ومن ادعى النبوة والألوهية فى آن واحد(٥).

نحن اذن أمام شخصية جامعة اختلط فيهـا حـب الخيـال والواقـع، حـب العقل والحس، حب المعرفـة واللامعرفـة، حـب المعقـول واللامعقـول. فليـس غريباً اذن أن يصفه رسل "بأنه كان مشعوذاً مهرجاً إلى جانب كونـه فيلسـوفاً عالمـاً"[٦]. أو أن يصفـه سـارتون بأنـه " كـان مـن الحماسـة بحيـث اسـتطاع بعضهم أن يعده دجالا، وأن يعده البعض الآخر بطلا أسطورياً" [٧].

وعلى أية حال، فرغم هذا الخليط العجيب في شخصية انبادوقليس، إلا أنه كان فيلسوفاً متفردا في تلك الفترة من تاريخ اليونان. وكان له أهميته فـي تطور الفلسفة والعلم اليونانيين رغم الروح الشرقية الصوفية خفيفة الظل التي تمتع بها.

ولد انبادوقليس في حوالي ٤٩٢ ق.م حسب رأى معظـم المؤرخيـن[٨]. وان كان بريبه يقول إنه ولد في عـام ٤٩٤ق.م[٩]. وقـد ولـد انبـادوقليس فـي أسرة أرستقراطية غنية كانت مولعة ـ فيما يقـول صـاحب "قصـة الحضـارة" بركوب وسباقات الخيـل ولعـا لـم يكـن يرجـى معـه أن ينبـغ أحـد أبنائهـا فـي الفلسفة.[٩].

وقد ساعده هذا الأصل الأرستقراطي على المشاركة في سياسة مدينته، رغم أنه على عكس كثيرين من فلاسفة اليونان في هذه الفترة قد أخذ جـانب دعاة الديمقراطية، فحارب الطغيان وحث الشعب على ممارسـة الديمقراطيـة وانتخـاب الحـاكم. وقـد ذكـر أرسـطو أن الشـعب الأكراجاسـي رغـب فـي أن ينصبه ملكاً لكنه رفض. وبلغ من نزعته الشعبية الديمقراطية أن يوزع ثروته علـى الفتيـات الفقيـرات ليقد منهـا بائنـة عنـد الـزواج. وقـد أدى هـذا النشـاط السياسي المتجه إلى مناصرة الشعب والحرية السياسية والديمقراطية إلى نفـي انبادوقليس خارج أكراجـاس. فقـد سـخط عليـه الأرسـتقراطيون ومنعـوه مـن الرجـوع إلـى بلـده وكـان فـي رحلـة خارجهـا فإتجـه إلـى البلوبونـيز ومـات هناك[١١].

ومما يروى عنه أنه تجول فترة فى بلاد اليونان وكذلك زار مصر وبلاد الشرق وان كان البعض ينكر ذلك بحجة أنه لا يوجد دليل على ذلك(١٢).والحقيقة أن فلسفته نفسها تشى بوضوح بأصولها الشرقية.

أما عن أساتذته ومعلميه، فالغريب أننا لا نعرف عنهم أى شئ على وجه الدقة. وان كان يقال إنه قد تتلمذ بعض الوقت على بعض الفيثاغوريين؛ اذ قادته إحدى رحلاته إلى مدينة كروتونا مركز الفيثاغوريين وموطن التأثير الأورفى(١٣). ويقال إنه لما نضج عقله أخذ يفشى الأسرار الفيثاغورية فطرد من زمرتهم(١٤).

وقد روى القفطي ـ الذى اعتبره أول أساطين الحكمة الخمسة(١٥) من اليونانيين وأقدمهم زمناً ـ أنه أخذ الحكمة من لقمان الحكيم بالشام.(١٦)

على أية حال، لقد بلغ انبادوقليس شهرته حوالى عام ٤٤٤ أو ٤٤٣ ق.م وقد اختلف المؤرخون حول عدد السنوات التى عاشها؛ فقال بعضهم إنه عاش حوالى ستين عاماً، بينما قال آخرون إنه عاش حتى السابعة والسبعين، وزعم آخرون أنه عمر حتى بلغ التاسعة والتسعين من عمره(١٨). ويقال إن وفاته كانت فى حوالى عام ٤٣٢ ق.م(١٩) أو ٤٣٠ (٢٠)فى رواية أخرى، أو فى ٤٣٥ فى رواية ثالثة(٢١). وهكذا اختلفت الروايات حول تاريخ وفاته كما اختلفت حول مولده وأحداث حياته.

وقد روى عن انبادوقليس الكثير من الأساطير سواء فى حياته أو حول موته؛ وكان أشهر هذه الأساطير أنه كان يأتى بالمعجزات سواء عن طريق السحر أو بالعلم. ومن ذلك أنه أعاد الحياة إلى امرأة رآها الناس ميتة توقف نبضها لمدة ثلاثين يوماً.وقيل إنه استطاع أن يتحكم فى الرياح الشرقية بابتداع طريقة تضعف أثرها بتعليق جلود الحيوانات على الشجر(٢٢).

ويروى المؤرخون أن تلميذه جورجياس قد شاهد بنفسه بعض ألاعيبه السحرية(٢٣). ولا غرابة فى ذلك فقد كان أنبادوقليس يعتقد عن نفسه أنه موجود أعلى من الموجودات. وقد أعلن عن نفسه بخياله الشعرى والدينى

الواسع أنه "كان فى سالف الأيام شاباً وفتاة وغصناً مزهراً، وطـائرا وسـمكة تسبح صامتـة فـى البحـر العميـق[٢٤]". وأنـه الآن أشـبه بإلـه خـالد بيـن بشـر فانين[٢٥].

وكما أحاط نفسه بالأساطير والإتيان بالأعاجيب والغرائـب فـى حياتـه، فقد أحاطته الأساطير فى حادثة وفاته وبالتأكيد كان هو نفسه سبباً فـى شـيوع هذه الأساطير حول وفاته؛ فقد قيل إنه شنق نفسه، وقيل إنه غرق فى البحـر، وقيل إنه مات حينما وثب فى فوهة بركان إتنا Etna ليثبت بذلك أنه كان إلهـا صعد إلى السماء[٢٦]. وقد عبر أحد الشعراء عن االأسطورة الأخيرة فقال:

إن انبادوقليـس العظيـم، ذلك الــروح المتوثب

قفز فى إتنا فشوى بدنه من الرأس إلى القدم[٢٧].

إن ديوجين الذى روى لنا الأسطورة الأخيرة، هو الـذى قـال أيضـاً أن انبادوقليس رحل إلى البلوبونيز ولم يعد مرة أخرى[٢٨]. ويقال حول وفاته فى البلوبونيز إنه كان جالساً فى حلقة من أصدقائه وكان بينهم بوزانيـاس تلميـذه وصديقه الذى أهدى إليه قصيدته " فى الطبيعة" يتناولون الطعام. وما إن جـن الليل حتى سمع الجلوس إلى هذا العشاء الأخير صوتاً قوياً ينادى انبادوقليس، وما لبثت السماء أن أضاءت وتوارى هو عن العيان[٢٩].

على أية حال، فكل هذه الأساطير التى تروى حول وفاته تؤكد أنه كان كما قلنا من البداية شخصاً غريب الأطوار امتلأت حياته الطبيعية بالأعـاجيب والأسرار كما أحاط موته الغموض والإلغاز.

أمـا عـن كتاباتـه، فقد اختـار انبـادوقليس أن تكـون شـعرية كمـا فضـل اكسينوفان وبارمنيدس من فلاسفة اليونان. وتتمثـل أشـهر أشـعاره التـى عبر من خلالها عن فلسفته فى قصيدتين هما أهم مؤلفاته؛ إحداهما كانت بعنوان " عن الطبيعة ـ On nature – Peri Physeos"، والأخرى كانت عن " التطـهير Purification – Katharmoi" [٣٠].

وينسب إليه أيضا قصيدة طبية Iatricos[٣١]. وربما كانت هذه القصيدة هى التى وصلت جالينوس مما جعله يعتبر انبادوقليس مؤسساً للمدرسة الإيطالية فى الطب ويرفعها إلى مصاف مدرسة قوس وقنيدس[٣٢].

وقد بقى من هذه الأشعار كلها حوالى ٤٧٠[٣٣] أو ٤٥٠ [٣٤] بيتا، رغم أن رواية ديوجين تقول إن القصيدتين " عن الطبيعة" وعن " التطهير" قد بلغتا حوالى ٥٠٠٠ سطر [٣٥]. وعلى أية حال، فإن ما تبقى من أشعار انبادوقليس يعتبر أكبر وأكثر ما ورد إلينا من نصوص فلاسفة اليونان السابقين على سقراط، وهى نصوص كافية لتكوين فكرة دقيقة عن أسلوبه وفلسفته وآرائه العلمية المختلفة.

ثانيا: نظريته فى المعرفة والإدراك:

رغم أن انبادوقليس اكتسب شهرته بين فلاسفة اليونان بفلسفته الطبيعية وبتفسيره للعالم الطبيعى من خلال العناصر الأربعة وإضافته لعنصرى المحبة والكراهية، إلا أنه صاحب آراء معرفية هامة تشكل أساسا لنظرية فى المعرفة يختلط فيها دور الإلهام الالهى بالدور الذى ينبغى أن تلعبه الحواس والعقل فى المعرفة الإنسانية.

يبدأ انبادوقليس قصيدته " عن الطبيعة" باستلهام الآلهة كما فعل بارمنيدس الذى يبدو أنه تأثر به كثيراً وربما تتلمذ عليه كما يقول البعض[٣٦]، لكنه لم يكتف باستلهام ربة العدالة كما فعل بارمنيدس، بل استلهم فيها كل الآلهة بما فيها ربات الشعر كما كان يفعل الشعراء القدامى أمثال هوميروس وهزيود.

وقد دعا انبادوقليس هذه الآلهة ألا تكشف له عما تكشفه لكل الناس، وأن تخصه بسماع " ما يأذن به القدر (القانون الإلهى) بسماعه لأبناء النهار"[٣٧] وهو يتوسل إليها أن تبعد عن لسانه حماقات هؤلاء الناس وأن تلهم شفتيه المقدستين " أن تنطقا فى صفاء وتدفق"[٣٨]. ورغم هذا الإستلهام للآلهة والتوسل إليها أن تنطقه الحق وأن لا تسمعه إلا كل ما يأمر به القانون

والقدر الإلهى، فإن انبادوقليس لا يحتقر الحواس ولا يعتبرها مصدر الظن كما كان يفعل بارمنيدس؛ فهذا الإلهام الإلهى الذى يقدره انبادوقليس ويعتبره مصدراً للمعرفة الأسمى لا يتعارض عنده مع أهمية دور الحواس وضرورتها.

فهو يدعو تلميذه بوزانياس Pausanias الذى يوجه إليه خطابه إلى شحذ كل قواه الحسية دون استثناء ودون مفاضلة بين حاسة وأخرى، فكلها تؤدى دوراً مهما فى الإدراك والمعرفة. إنه يقول له:

" أقبل الآن. وانظر بجميع ماعندك من قوى لترى السبيل الذى يبدو فيه كل شئ واضحاً. ولا ترفع من شأن البصر على السمع أو تعلى من أمر السمع على شهادة اللسان (أى التذوق)، ولا ترفض التصديق كذلك بأى طرف من أطراف جسمك فيه طريق للإدراك، وعليك أن تستفيد من كل ما يجعل الأشياء واضحة[٣٩]".

ورغم اعترافه بأهمية الحواس وبدورها الضرورى فى المعرفة، فإنه يدرك أنها قاصرة عن أن تصل إلى إدراك الحقيقة وذلك لأنها " لا تدرك إلا قدراً محدوداً من الوجود فى أثناء حياتها. ويقضى عليها سريعاً بالفناء كما يتبدد الدخان عالياً فى أجواز الفضاء[٤٠]". ولا ينبغى للإنسان أن يتسرع لإعلان معرفته بحقيقة الكل عن طريق هذه الحواس لأن " معرفة الكل قل أن تبصر بالعين أو تسمع بالأذن أو تدرك بالعقل"[٤١].

إنها إذن دعوة من انبادوقليس لأن نتجاوز شهادة الحواس رغم أهميتها، ونتجاوز معرفة العقل رغم أهميتها أيضاً، ولنطلب المدد الإلهى باستلهام الآلهة التى لن تعطى ما يأمر به القانون الإلهى إلا لذوى الشفاه القدسية من أمثال انبادوقليس!

وإذا كانت هذه الصورة هى الصورة العامة لنظرية المعرفة الأنبادوقلية، فإن لها تفاصيل كثيرة يطلعنا عليها فى قصيدته.

(أ) تفسيره لعملية الإدراك عموماً:

ولنبدأ بتفسيره لعملية الإدراك التى بدت فى أكثر شذراته شهرة، تلك الشذرة التى يقول فيها:

" بالأرض ندرك الأرض، وبالماء نرى الماء، وبالأثير نعرف الأثير الإلهى وبالنار نعرف النار المهلكة، وبالحب ندرك الحب، وبالبغض ندرك البغض الشديد"(٤٢).

وقد عنى أرسطو بهذه الشذرة فى كتاب " النفس" ، وقارنها بنظرية شبيهة لأفلاطون وردت فى محاورة " طيماوس". وتقوم هذه النظرية سواء عند انبادوقليس أو عند أفلاطون على " أن الشبيه يدرك بالشبيه"(٤٤).

ومن ثم فهى نظرية تفسر الإدراك تفسيراً مادياً بحتاً؛ فما دام الإنسان يتعرف على الأشياء المختلفة وهى مركبة من العناصر المادية الأربعة (الماء والنار والهواء والتراب)، فهو إذن يدركها بنفس هذه العناصر التى تتركب منها نفسه؛ فكل عنصر من عناصر النفس الأربعة يدرك مثيله فى الأشياء الخارجية المركبة من نفس العناصر.

ولكن لا ينبغى أن نظن أن أفلاطون يساير انبادوقليس فى ذلك التفسير السابق، لأن له فى ذلك رأياً مختلفاً يعرض له أرسطو فى نفس الموضع من كتاب " النفس"(٤٥). ومن جانب آخر، فإن أرسطو قد انتقد هذا التفسير المادى للإدراك الحسى عند انبادوقليس. وكان أهم هذه الانتقادات تتعلق بالصعوبات التى تترتب على هذه النظرية إذا ما سلمنا بها. فقد عدد أرسطو هذه الصعوبات فيما يلى:

(١) " أن جميع أجزاء الجسم المركبة من الأرض فقط كالعظام مثلاً، والأوتار والشعر لا يدرك فيما يظهر شيئاً على الإطلاق .. فهى لا تدرك حتى العناصر التى تشبهها"(٤٦).

(٢) إن كل عنصر يكون نصيبه من الجهل أكثر من العلم لأن كلا منها يعرف شيئاً ويجهل الكثير. وهو فى الواقع يجهل ما عدا هذا الشئ الواحد[٤٧].

(٣) إنه مما يترتب على هذه النظرية أيضاً " أن أكثر الموجودات جهلاً هو الله لأنه الوحيد الذى لا يعرف أحد العناصر"[٤٨].

(٤) إن النفس المدركة لا تكتفى بإدراك تلك العناصر مستقلة إحداها عن الأخرى، بل تدرك أيضاً المركب من هذه العناصر مجتمعة. فإما أن نفترض أن " هناك نفساً لكل عنصر" وهذا محال . أو نتساءل عن المبدأ الموحد للعناصر فى النفس ... لأن الفاعل الرئيسى هو العلة التى توحدها"[٤٩].

وبالطبع فقد استفاد أرسطو من هذه الانتقادات التى وجهها إلى نظرية انبادوقليس وكذلك تلك التى وجهها إلى نظرية معاصره انكساجوراس فى تقديم نظريته الخاصة فى تفسير الإدراك الحسى على أنه ادراك لصورة المحسوس وليس لمادته، فضلا عن أن كل حاسة تنفعل بصورة محسوسها فقط، أما تمام الإدراك الحسى فهو ليس فعل أى حاسة من هذه الحواس، وإنما هو فعل " الحس المشترك"، تلك القوة التى تتجمع فيها تلك الإحساسات فتدركها وتمايز بينها[٥٠].

على أية حال، لقد كان انبادوقليس ممن يؤمنون بأن المعرفة إنما تتم عن طريق ذلك التشابه المادى بين العارف والمعروف؛ أى بين أداة الإدراك وهى النفس المركبة من العناصر المادية الأربعة، وبين موضوع الإدراك أى الأشياء الخارجية التى تنصب عليها المعرفة.

والجدير بالذكر هنا أن هذا الرأى فى تفسير الإدراك لا ينطبق فقط على الإدراك الحسى، بل يمتد أيضاً ليشمل الإدراك العقلى عند انبادوقليس؛ لأن كلا من الحس والعقل لهما نفس الطبيعة المادية المكونة من العناصر الأربعة.

(ب) الإدراك الحسى وكيفية عمل الحواس:

ويقودنا انبادوقليس فى شذراته بعد ذلك إلى تفاصيل تتعلق بتفسيره لكيفية عمل بعض الحواس. وهو يولى حاسة البصر والسمع عناية خاصة. أما عنايته بحاسة البصر فسببها أن " الرؤية الواحدة تحدث بكلا العينين" (٥١). كما أن العين التى تبصر هى كالمصباح الذى يضئ بالنار المشتعلة فى داخله والتى تخترق الزجاج المحيط به. كذلك يوجد فى العين ناراً داخلية تخترق الأغشية كما تخترق الشعلة الزجاج. كما أنها ليست مركبة من النار فقط بل يحيط الماء بالحدقة وتمتزج أيضاً بجزء من الأرض، ولذلك حتى يمكن أن ندرك الأرض بالأرض والماء بالماء.(٥٢).

وقد فسر انبادوقليس عملية الإدراك البصرى على أساس وجود سيال أو شعاع ينبثق بين العين والأشياء الخارجية لكنه لم يوضح تماماً هل يصدر هذا السيال عن العين ليلتقى بالشئ الخارجى كما كان يميل إلى ذلك الفيثاغوريون ومن شاركوهم الرأى. أم أن هذا السيال أو الشعاع يخرج من الأشياء ليلتقى بالعين كما كان الرأى عند الذريين؟!(٥٣)

والحقيقة أن هناك رأياً ثالثاً محتملاً هو أن كلا من العين والشئ لهما فاعلية معينة، فى عملية الإحساس البصرى؛ فالعين ترسل أشعتها النارية عبر منافذ معينة، وتلتقى هذه الأشعة وتختلط بما يصدر عن الأشياء الخارجية نفسها من سيلان أو انبثاقات effluences . وهذا الرأى هو فيما يبدو ما يميل إليه انبادوقليس اذا ما تأملنا جيداً الشذرة رقم (٨٤) (٥٤) وأضفنا إليها كلام ثيوفراسطس ونقد أرسطو لرأى انبادوقليس فى تفسير الإدراك(٥٥).

أما تفسيره للإدراك السمعى، فلا يقل غموضاً عن تفسيره للإحساس البصرى؛ إذ أنه يرى فى إحدى شذراته "أن الأذن كالناقوس(٥٦)".وهى تستقبل الهواء المتحرك فى الخارج وتقرع طبلة الأذن(٥٧). إلا أنه لم يوضح كيف يتم إدراك الأصوات الناتجة عن هذا القرع!

ومع أنه لا توجد لانبادوقليس نفسه عبارات واضحة تخص تفسير كيفية الإدراك السمعى، إلا إن هناك ملاحظات لثيوفراسطس وآيتيوس قد توضح ذلك؛ فقد قال الأول أن السمع يحدث بفعل الأصوات الآتية من الخارج حينما تنفعل بها الأذن ويتردد صداها بداخلها[٥٨]. أما أيتيوس Aëtius فيقول بأن السمع يحدث بقرع الهواء للجزء الغضروفى من الأذن.[٥٩]

أما حاسة الشم فقد فسر انبادوقليس فعلها من خلال عملية التنفس؛ فهو يرجع إلى التنفس اذ تتطاير جزئيات من الأجسام مع الهواء الذى نستنشقه فيتم التعرف على روائحها. ولذلك إذا أصيب المرء بالزكام أصبح تنفسه عسيراً وكذلك قلت فاعلية حاسة الشم لديه[٦٠].

أما حاسة اللمس والذوق فلم يؤثر عن انبادوقليس ــ فيما يقول ثيوفراسطس ــ أى تفسير محدد لهما، وان كان تفسيرهما لا يخرج عن نظريته العامة فى الإحساس، فهما مجرد انبثاقات يتلاقى فيها فعل الأشياء الخارجية مع مسام الجلد.[٦١]

وقد اعتبر انبادوقليس أن اللذة Pleasure والألم Pain من قبيل الإحساسات؛ اذ تحدث اللذة عادة عنده من ملاقاة الشبيه للشبيه أى من انفعال الشبيه بشبيهه، بينما يحدث الألم نتيجة لتقابل الأضداد، أى من انفعال الضد بضده[٦٢]. وقد اعترض ثيوفراسطس على ذلك التفسير قائلا: إن اللذة والألم يختلفان عن البصر والسمع وسائر الحواس، وكانت حجته فى ذلك أننا نحس ويكون الإحساس مصحوباً فىالغالب بالألم[٦٣].

(جـ) المعرفة العقلية وكيفية عمل العقل:

ولقد انتقل انبادوقليس من تحليل المعرفة الحسية وعمل الحواس المختلفة إلى تحليل المعرفة العقلية وعمل العقل بنفس الرؤية المادية الغامضة؛ فالعقل عنده كالحواس يدرك عبر إدراك الشبيه للشبيه لأن الدم هو فى الواقع آلة التفكير وماذلك إلا لأنه أكثر أجزاء البدن ملائمة لامتزاج العناصر!

ولما كان القلب هو مركز الدم فى جسم الإنسان، فقد تصور انبادوقليس أنه العقل واعتبره مركز التفكير وليس المخ، " فالقلب الموجود فى بحر الدماء التى تجرى فى اتجاهين متضادين، والقلب هو الذى يسميه الناس العقل Thought لأن الدم الموجود حول القلب هو العقل Thought فى الإنسان"(٦٤).

لقد اختلف انبادوقليس هنا مع القمايون الفيثاغورى الذى نجح فى التوصل إلى أن المخ هو مركز الفكر(٦٥). ومع ذلك فإن توحيد انبادوقليس بين القلب والعقل ليس غريباً فى ذلك الزمان؛ حيث أنه ربما تأثر هو وأقرانه من فلاسفة اليونان القائلين بهذه النظرية بما كان سائداً فى مصر القديمة حيث كان مفكروها ينظرون إلى القلب على أنه العقل ويعتبرونه ينبوع التفكير والحكمة لدى الإنسان.(٦٦)

ولكن الغريب حقاً أن فلاسفة اليونان وخاصة الماديون منهم مثل انبادوقليس يرون أن العقل ليس قاصراً على الإنسان وإنما هو " موجود فى جميع الكائنات بإرادة القدر"(٦٧)، " فإن جميع الأشياء فيها عقل وجزء من التفكير"(٦٨).

فكأن العقل باعتباره القلب أو الدم المحيط به ليس موجوداً فقط فى الإنسان والكائنات الحية ذات القلب. وهذا أمر قد نفهمه ما دام التوحيد بين العقل والقلب هو الرأى الصائب لدى انبادوقليس، إلا أن غير المفهوم حقاً هو أن يكون العقل موجودا فى كل الأشياء !! إذ ليس أمامنا هنا إلا أن نسلم

بقول انبادوقليس بنوع من الوجود الكلى للنفس فى العالم! وهذه نظرية لم يتحدث عنها أحد بوضوح قبل أفلاطون.

ولاشك أن هذه الأفكار التى طرحها انبادوقليس حول طبيعة الحواس وكيفية الإدراك الحسى، وكذلك حول العقل وطبيعة الإدراك العقلى وكيفيته، كان لها أثرها البالغ فى اهتمام الفلاسفة من بعده بمعالجة نفس القضايا، وان تم ذلك بطرق أكثر دقة وتفصيلا كما هو الحال مع أفلاطون فى محاورتى " الجمهورية" و " ثياتيتوس"، وأرسطو الذى فصل الحديث حول طبيعة الحس والعقل فى كتابه الشهير كتاب " النفس".

ثالثاً: فلسفته الطبيعية:

يعرض انبادوقليس فى قصيدته لنظريته الشاملة فى تفسير الطبيعة على نفس الأساس المادى الذى بنى عليه الأيونيون تفسيرهم للعالم الطبيعى، لكنه يختلف عنهم فى أنه لم يوازن بين العناصر الأربعة ليختار أحدها ويفضله على العناصر الأخرى بحجج قد يصيبها الفشل بقدر ما يصيبها من نجاح!؛ بل اعتبر أن هذه العناصر الأربعة مجتمعة هى أصل العالم الطبيعى فهى فى رأيه " جذور roots أو أصول الأشياء، وهى جميعاً قديمة غير مخلوقة[٦٩]". وذلك لأنه يعتقد " أنه لا يمكن بأى حال أن يظهر شئ إلى الوجو، مما ليس بموجود، ولا أن يفسد ما هو موجود فهذا أمر مستحيل"[٧٠].

إن العالم الطبيعى عند انبادوقليس بأصوله الثابتة وهى العناصر الأربعة مبادئ الأشياء، قديم غير مخلوق، لا يكون ولا يفسد؛ فتلك العناصر لا تتكون ولا تفسد، ولا يخرج بعضها من بعض كما لا يعود بعضها إلى بعض كما تصور الأيونيون الذين يصفهم انبادوقليس بالحمق وقصر النظر[٧١]. فلكل واحد من هذه العناصر كيفية خاصة به؛ فالحار كيفية النار، والبارد للهواء، والرطب للماء، واليابس للتراب ولا تحول بين الكيفيات. ولكن الأشياء وكيفياتها تحدث بانضمام هذه االعناصر وانفصالها بمقادير

مختلفة على نحو ما يخرج المصور بمزج الألوان صوراً شبيهة بالأشياء الحقيقية(٧٢)، أو هى كالماء والطحين الذين يكون منها العجين(٧٣).

ولكن السؤال الذى يتبادر إلى الأذهان هنا هو: كيف يتم انضمام هذا العناصر وانفصالها؟ أو بعبارة أخرى كيف يفسر انبادوقليس عمليات التغير التى تجرى فعلاً فى العالم الطبيعى، وكيف يفسر تكون الأشياء وفسادها؟!

لقد ابتدع انبادوقليس مبدأين آخرين فسر على أساسهما هذا التغير هما؛ Philia & Neikos أى المحبة والغلبة (أو التنازع و الكراهية) كما فى الكتب العربية القديمة(٧٤)، وفى الترجمات الانجليزية الحديثة يفضل المترجمون الحب والكراهية Love & Hate ،أو Love and Strife (٧٦).

إن هذين المبدأين المعنويين يرمز أولهما إلى امكانية اتحاد العناصر وائتلافها، ويرمز ثانيهما إلى امكانية تفرق العناصر وفساد الأشياء.

وها هو انبادوقليس نفسه يوضح لنا فعلهما فى العالم بقوله:

" هناك خلق مزدوج للأشياء الكائنة الفاسدة، وفناء مزدوج كذلك، فاتحاد جميع الأشياء يؤدى إلى ظهور جنس الأشياء الفانية وفساده، وإلى اختفاء جنس آخر، كلما انفصلت العناصر وانقسمت الأشياء. وهذه العناصر لا تتوقف أبدا عن التبادل المستمر، فتتحد فى بعض الأحيان تحت تأثير المحبة حتى يصبح كل شئ واحداً، وفى بعض الأحيان الأخرى تتحرك إلى الوجود ولا تطول حياتها طالما كانت طبيعتها أن تنمو واحدة بعد الكثرة، ثم ينفصل الواحد ويتكون منه الكثير. ولكن ما دام تبادلها المستمر لا ينقطع على الدوام فإنها تظل دائماً لا تتحرك (لا تتغير) دائرة مع دوران الوجود"(٧٧).

اذن التغير الموجود فى العالم الطبيعى مرده عند فيلسوفنا إلى التبادل المستمر بين الأشياء على أساس مبدأى المحبة والتنافر بين العناصر. ولا يعنى هذا التغير بأى حال الإنتقال من الوجود إلى العدم لأنه مجرد حركة تتم بين الأشياء ذاتها بعناصرها ذاتها! أن التغير هو الوجه الظاهر أمامنا

للصراع الخفى بين مبدأى المحبة والغلبة وليس أكثر من ذلك. وها هو انبادوقليس يقول فى ذلك: " إن الصراع بين المحبة والغلبة (الكراهية) واضح فى جرم الأطراف الكائنة الفاسدة؛ ففى بعض الأحيان تتجمع جميع الأطراف وهى أجزاء الجسم بطريقة المحبة عند ازدهار الحياة. ومرة أخرى تتقطع بالغلبة الشريرة، ويهيم كل جزء منها وحده على شاطئ الحياة. وهذه هى الحال فى النباتات والأسماك التى تعيش فى الماء وفى الحيوانات التى تسكن الجبال، وطيور البحر التى تطير بأجنحتها"(٧٨).

إن قصيدة انبادوقليس مليئة بأمثال هذه الأمثلة التى أوردها لكى يوضح من خلالها عمل " المحبة" و " الغلبة" رمزا الائتلاف والاختلاف (التنافر) باعتبارهما أساس ما يجرى فى العالم من كون وفساد، وأساس أى تغير يجرى بين الأشياء والكائنات(٧٩).

إن طبيعيات انبادوقليس رغم ما فيها من طرافة وتماسك ظاهرى لا تخلو من مواطن غامضة غير مفهومة؛ إذ تشير شذراته من 35 إلى 82 ومن 89 إلى 98 إلى نظام محتوم تتناوبه المحبة والغلبة؛ فإن سادت المحبة سادت الوحدة الكروية، حيث إن حقيقة العالم عنده أشبه بكرة التئمت بالمحبة ليس فيها غلبة ولا تنازع وهى متساوية الأبعاد من جميع الجهات بغير نهاية كروية مستديرة، مبتهجة بعزلتها وثباتها(٨٠). وهذه كلها صفات تذكرنا بالواحد البارمنيدى،(٨١) ولم يكن لذلك الوجود الكروى فيما يقول انبادوقليس أطراف ولا أعضاء وهو يسميها " الإلهة ـ God"(٨٢).

إن هذا الكل الإلهى ـ الكروى قد انفصل عنه بادئ ذى بدء الهواء فأحاط به باعتباره غلافاً جوياً له، وتلته النار التى ارتفعت لخفتها إلى أعلى الأعالى، وبعدها التراب، ومن التراب انبثق الماء! إن الغلبة فى أحد نصفى هذه الكرة السماوية هى للنار ومنها يأتى نور النهار. أما فى النصف الليلى من الكرة فتوجد كتلة الهواء المعتم وبها آثار وبقايا من النار.

إن الشمس والقمر هنا ليسا إلا كتلتين من النار[٨٣]، ومع ذلك فإن فيلسوفنا يعرف الفرق بينهما؛ فالقمر لا يفعل أكثر من أن يعكس ضوء الشمس، فهو تلك الكتلة الهوائية المتكاثفة التي تعكس الضوء مثلما تفعل المرايا البللورية التي كانت آخذة في الإنتشار في اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد. أما الشمس فهي انعكاس لنصف الكرة الناري على السماء[٨٤].

وقد نجح انبادوقليس في الوصول إلى حقيقة "أن القمر يحدق في الدائرة المقدسة للشمس المقابلة له[٨٥]"، وأنه " يدور حول الأرض"[٨٦]، كما أنه كان ممن أكدوا ذلك الخطأ العلمي الذي ظل شائعاً حتى مطلع العصر الحديث، حيث كان ممن آمنوا بأن الشمس تدور حول الأرض، " فالشمس بعد دورتها حول الأرض تعكس الضوء وترسله إلى أوليمب هادئة المحيا[٨٧]".

وإذا كان هذا وذاك مما لاحظه وقرره انبادوقليس فيما يتعلق بالعالم العلوي عالم الكواكب والأفلاك، فماذا عن عالمنا هذا، وكيف نشأت فيه المخلوقات والكائنات المختلفة؟!

إن انبادوقليس مَعْنى بعالمنا السفلي وبتفسير كيفية التوالد فيه على وجه الخصوص؛ حيث يرى أن ذلك التوالد إنما يتم بتزاوج الجنسين، ولم يكن ذلك إلا بعد مرحلة ابتدائية من الخنوثة.

وهاكم الصورة التي يرسمها انبادوقليس لذلك؛ ففي البداية " برزت على الأرض رؤوس كثيرة لارقاب لها، وهامت أذرع منفصلة لا أكتاف لها، وزاغت عيون وحيدة تشتاق إلى رؤوس [٨٨]"، وقد " هامت أطراف بغير أنيس[٨٩]" ثم " تولدت مخلوقات كثيرة لها رؤوس الثيران، ومخلوقات امتزجت فيها طبيعة الأنثى بالذكر يغطي الشعر أطرافها[٩٠]"، ثم تدفقت بذور الذكر والأنثى في الأجزاء النقية وكون بعضها النساء وهي التي اتصلت بالبارد، أما التي اتصلت بالحار فأنشأت الرجال"[٩١].

لقد تمايز أخيراً الذكر والأنثى بعد مرحلة سادتها الأجزاء المتناثرة، والمخلوقات المشوهة، وكان اتصالهما ايذاناً ببدء الولادات والحفاظ على النوع سواء في الإنسان[٩٢]، أو في بقية الكائنات " كالأشجار الباسقة وأسماك البحار".[٩٣]

وهكذا نجد أن لدى انبادوقليس ــ فيما يرى رسل ــ صورة بالغة الغرابة من صور نظرية التطور وبقاء الأصلح[٩٤]، فقد حدث نوع من التطور في الخلق أشارت إليه النصوص السابقة، فمن أجزاء متناثرة ظهرت على الأرض لكائنات غير معروفة، إلى تركيبات لكائنات مشوهة من هذه الأجزاء، إلى وجود محدد للذكر والأنثى وتمايزهما ليحدث بعد ذلك التزاوج الذي ترتب عليه أخيراً ظهور الولادات المتكررة لأنواع شتى من الكائنات كالإنسان والأشجار والأسماك.

ويبدو أن هذا التطور الذي حدث للعالم الطبيعي بما فيه من كائنات ومخلوقات لم يحدث في نظر انبادوقليس بالصدفة، بل محكوماً بفعل الضرورة Anankê - necessity ، تلك الضرورة التي يعتبرها قانوناً إلهياً قديماً أزلياً أشار إليه في قصيدته عن التطهير Katharmoi - Purifiction بقوله: "إن هناك وحيا ناطقا بلسان الضرورة، وهو أمر عن الآلهة قديم أزلي موثق بأغلظ الإيمان"[٩٥].

وهذه الضرورة هي المحركة فيما يبدو لمبدأي المحبة والكراهية (الغلبة) فهي الحاكمة لتكون الأشياء وانفصالها، وهي المتحكمة كذلك في الإنسان.

والإنسان عند انبادوقليس كائن مركب من نفس وبدن، وان كان النفس والبدن كلاهما من نفس العناصر الأربعة. لكن عناصر النفس هي الأخف والألطف! إن الإنسان كان ـ فيما يبدو من نصوص انبادوقليس ـ نفساً هائمة هبطت من العالم الإلهي إلى هذا البدن، فقد كان يعيش في عالم الضرورة

المتحكمة ثم طرد؛ وقد كان هونفسه ــ فيما يقول فى قصيدته ــ أحد هذه النفوس المطرودة الهائمة الآن بعيداً عن الآلهة(٩٦).

ولا شك أن فيلسوفنا هنا كان متأثراً إلى حد كبير بالنحل اليونانية القديمة ذات الأصول الشرقية وخاصة النحلة الأورفية والديانة الفيثاغورية خاصة فى اعتقاده بالأصل الإلهى للنفس.

وبالطبع فقد قاده ذلك إلى الإيمان بعقيدة التناسخ، وقد عبر عن هذا الإيمان بقوله " لقد كنت من قبل صبياً وبنتاً، نباتاً وطائرا وسمكة فى البحر(٩٧)". "وقد بكيت ونحت حينما رأيت الأرض الغريبة عند الميلاد"(٩٨).

وربما كان اعتقاده فى التناسخ هو ما جعله يزهو بنفسه قائلاً:

" إنى أطوف بكم، أمشى إلها مخلداً لا بشراً فانياً، يخلع جميع الناس علىّ كما ترون تيجان الزهور المنضدة، ويمجدنى الرجال والنساء حين أزورهم فى مدائنهم المزدهرة كأننى إله ويتبعنى منهم آلاف يسألوننى عن طريق الفوز، ينشد بعضهم المعجزات ويطلب بعضهم الآخر منى كلمة عن علاج أمراضهم الكثيرة التى أوجعتهم بآلامها زمناً طويلاً"(٩٩).

إن هذا الزهو بالنفس إذن مصدر شعوره بذلك الأصل الإلهى الذى يعتقد أنه أتى منه، وها هو يقول ذلك بوضوح حينما يتساءل: " من أى شرف ومن أى نعيم هبطت وأصبحت أمشى بين البشر هنا على ظهر الأرض؟!"(١٠٠). وهو هنا لا يختلف عن فيثاغورس معلمه الذى تأثر بآرائه كثيراً رغم أنه لم يذكر اسمه، فكلاهما آمن بالأصل الإلهى للنفس وبعقيدة التناسخ، كما أن كليهما قد ادعى أنه كائن غير بقية البشر؛ وإن كان فيثاغورس قد قال إنه أشبه بكائن وسط فلا هو إله، ولا هو بشر، فإن انبادوقليس قد اشتط لدرجة أنه شبه نفسه بالإله أو بالنبى الملهم القادر على الإتيان بالمعجزات!.

على كل حال، فإن هذا النوع من الزهو بالنفس والشعور بالفخر كان مألوفاً عند الشعراء فى الزمن القديم(١٠١)، وإذا أضفنا إلى ذلك اعتزاز

انبادوقليس بحكمته ومعارفه التى اتسعت لتشمل أدق أسرار الطبيعة وفهم أعماق الوجود لأدركنا أنه كان كهيراقليطس وفيثاغورس وبارمنيدس ممن يعتزون بمعرفتهم لدرجة الإستعلاء على الآخرين! غير أنه يبقى أنه كان الوحيد من فلاسفة اليونان الذى ادعى الألوهية مما جعل الكثير من النقاد يصفونه بأنه كان مهرجاً!

رابعاً: آراؤه العلمية:

إن فلسفة أنبادوقليس الطبيعية قد تضمنت فى رأى المحدثين بعض المعارف العلمية الهامة. وقد أشار برتراندرسل إلى أن أهم اضافاته فى دنيا العلم أنه اكتشف أن الهواء عنصر قائم بذاته؛ وقد برهن على ذلك بطريقة تجريبية حينما قال: " إذا شاهدت فتاة تلعب بساعة مائية Klepsydra مصنوعة من نحاس لامع ثم شاهدتها تضع فوهة الأنبوبة على كفها الجميلة، ثم تغمس الساعة فى كمية من الماء الفضى الذى يلين للضغط، فإن الماء لايتدفق داخل الأنبوبة لأن الهواء الداخلى يضغط على الثغرات المحكمة فيصد الماء عن الدخول حتى تكشف الفتاة عن الماء المضغوط، وعندئذ يخرج الهواء ويدخل مكانه مقدار مساو له من الماء"(١٠٢).

ومعنى ذلك أنك لو وضعت دلواً أو ما يشبه الدلو من آنية مقلوباً فى الماء، فالماء لا يدخل الدلو(١٠٣).

ولقد اكتشف انبادوقليس أيضاً مثلا واحداً على الأقل للقوة الطاردة عن المركز، وهو أنك إذا أدرت فنجاناً من الماء مربوطاً بخيط فإن الماء لا ينسكب منه(١٠٤).

إن هذه المعارف العلمية التجريبية المبنية على ملاحظة الفتاة والساعة المائية رغم أنها كانت أول تجربة من نوعها فى تاريخ الفكر العلمى عند اليونان كما يشير سارتون، إلا أنها فيما يضيف هو كانت معروفة عند المصريين القدماء منذ الأسرة الثامنة عشرة، وكذلك عند البابليين القدماء(١٠٥).

ولا شك أن لانبادوقليس اسهامات كثيرة فى ميدان علم الفلك؛ فقد عرف كما أشرنا فيما سبق أن القمر يضئ بأشعة منعكسة عليه من الشمس، كما عرف أن كسوف الشمس يحدث بتوسط القمر بين الأرض والشمس(١٠٦)، وان كان رسل يرى أنه ربما نقل ذلك عن انكساجوراس(١٠٧).

أما أهم الاكتشافات التى تنسب لأنبادوقليس، فكانت توصله إلى تقدير دقيق لسرعة الضوء، حيث توصل إلى أن سرعته تبلغ حدا لا يمكن ملاحظته؛ وقد قال فى ذلك " إن ضوء الشمس يخترق الفضاء المعترض (بين الشمس والأرض) قبل أن يبلغ العين أو الأرض، ويبدو أنه كذلك لأن كل ما يتحرك (فى المكان) إنما ينتقل من موضع إلى آخر، وهكذا اقتضى أن يكون ثمة فترة زمنية مقابلة يتحرك فيها الشئ من مكان إلى آخر. وكل وقت معين منقسم إلى أجزاء، لذلك ينبغى أن نفترض فترة لم يكن شعاع الشمس قد رؤى خلالها بعد، بل كان لا يزال منطلقاً فى الفضاء المتوسط".(١٠٨)

ورغم أن هذه التقديرات من انبادوقليس لا تعدو أن تكون مجرد تخمين قائم على التأمل النظرى البحت، إلاّ أن مشاهدات عالم الفلك الدانماركى " رومر" عام ١٦٧٦م قد أثبتت صحتها بعد حوالى واحد وعشرين قرناً من الزمان(١٠٩).

أما فى علم الطب، فقد نسب لأنبادوقليس العديد من الآراء والإكتشافات فى علم التشريح ووظائف الأعضاء لدرجة جعلت بعض المؤرخين يعتبرونه واضع أساس المدرسة الإيطالية فى الطب، تلك المدرسة التى أثرت فى مدارس عديدة تفرعت عنها والتى أثرت بدورها فى أفلاطون وأرسطو، بل وفى التفكير العلمى والفلسفى بأسره(١١٠). والحق أن هذه المدرسة موضوع الحديث ربما كانت هى نفسها المدرسة التى أسسها القمايون الفيثاغورى فى كروتونا، وربما تعلم فيها انبادوقليس الطب(١١١).

وعلى كل حال فإن النظرية الأساسية لتفسير الصحة والمرض على أساس التناسب بين عناصر الجسم وكيفياته واحدة لدى القمايون وأنبادوقليس مما يؤكد الصلة بينهما.

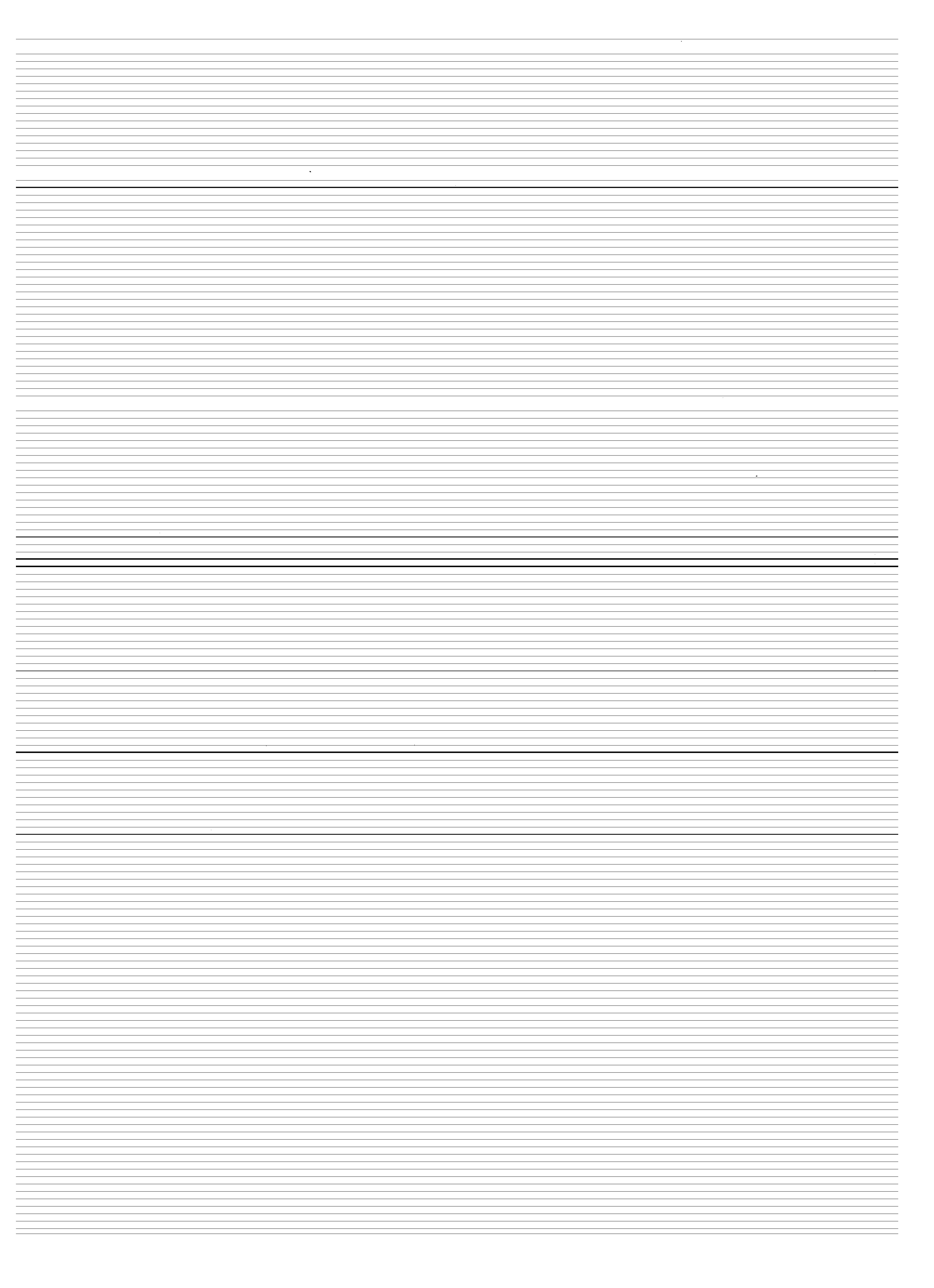
أما اكتشافات أنبادوقليس المتميزة فى الطب، فقد كان منها اكتشافه أن التنفس لا يكون بحركة القلب فقط. بل بواسطة الجلد كله، واكتشافه أهمية الدورة الدموية، وأن الدم حامل الحرارة الغريزية وأنه يندفع من القلب ثم ينصب فيه مرة أخرى. ولا يظنن أحد أن هذا يعد اكتشافاً للدورة الدموية، بل إنه فيما يرى سارتون اكتشاف لما يسمى بالنظرية التموجية التى بسطها جالينوس فيما بعد والتى بقيت شائعة مع شئ من التعديل حتى زمان هارفى (١٦٢٨) فى القرن السابع عشر أو بعده بقليل[١١٢].

ويبدو أن انبادوقليس فيما يضيف سارتون قد اكتشف هذه النظرية التموجية وطبقها على العالم برمته، ففى رأيه أن هناك أمواجاً كونية (أو قل تنفس كونى) تشبه الأمواج (أى التنفس وضربات القلب) التى نجدها فى الجسم البشرى. وهذا الكلام يتفق ويتسق مع فكرته عن التعاقب بين القوتين الكونيتين قوتى المحبة والكراهية (الحب والبُغض)[١١٣].

وقد أثرت نظريات أنبادوقليس العلمية عموماً والطبية خصوصاً فيمن أتوا بعده؛ فنظريته عن العناصر الأربعة كأصل للعالم الطبيعى ظلت بعد أن أيدها كل من أفلاطون وأرسطو مسيطرة على الفكر الغربى حتى القرن الثامن عشر تقريباً. ويفسر سارتون هذه السيطرة بقوله أنه كان من المستحيل البرهنة على صحتها أو بطلانها قبل ظهور علم الكيمياء الحديث[١١٤].وفى هذه النظرية كان انبادوقليس – فى نظر براتراندرسل – أكثر علمية ووضوحاً من أفلاطون وأرسطو حيث أنه اعتبر كما أشرنا من قبل أن نظام الطبيعة مرجعه إلى الضرورة، بينما أرجعه أفلاطون وأرسطو إلى العلة الغائية[١١٥]. وإن كنا نرى أن هذا التأويل والتقييم من رسل ليس صحيحاً تماماً لأن كلا من أفلاطون وأرسطو لم يهملا البحث فى الطبيعة من خلال الضرورة، وان كانا قد غلفا هذه الضرورة بغلالة رقيقة من الغائية.

أمـا نظريـات انبـادوقليس الطبيـة والتـى علـى رأسـها تفسـير الصحـة والمرض من خلال التوازن بين عناصر الجسم الأربعـة ممـا يتيـح الفرصـة لمعرفة علة المرض والتنبؤ بإمكانية الشـفاء عـن طريـق إعـادة هـذا التـوازن المفقود خلال المرض، قد أثرت أبلغ تأثير فى التراث الطبى بعد ذلك فكثيراً ما نقلت كما هى وكثيرا ما حورت لكنها ظلت تتردد بين الأطباء حتى يومنـا هذا.(١١٦)

وقد أثرت نظريات انبادوقليس الطبيـة خاصـة علـى ابقـراط المعـروف بأبى الطب؛ حيث شغل أبقراط كثيرا بالرد على نظريات انبـادوقليس وحـاول اثبات عكسها(١١٧). وان كان قد بدا تأثيره علـى ابقـراط بالسـلب، فـإن تـأثيره على جالينوس كان بالإيجاب وقد أشرنا فيما سبق إلى جـانب واحـد مـن هـذا التأثير فيما يتعلق بالنظرية التموجية.



الفصل الثالث

المدرسة الذرية

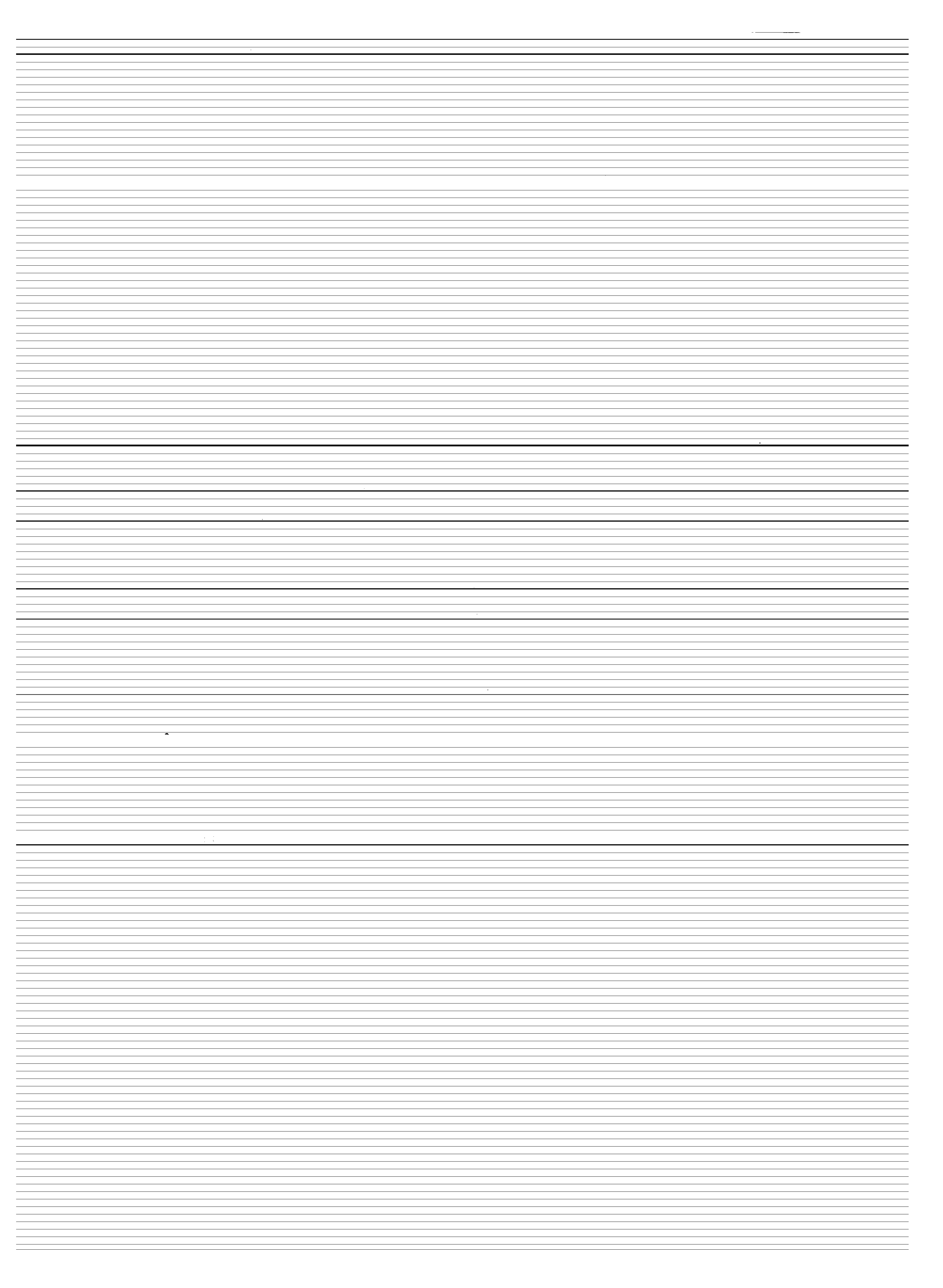
أولاً: لوقيبوس: حياته وكتاباته.

ثانيـا: ديمقريطس: حياته كتاباته.

ثالثـاً: الفلسفة الطبيعية للذريين.

رابعـاً: نظرية المعرفة.

خامساً: فلسفة الأخلاق.



الفصل الثالث

المدرسة الذرية

تمهيد:

يصل التفكير العلمي في الفكر الفلسفي اليوناني السابق على السوفسطائيين ذروته مع الذريين لوقيبوس وديمقريطس، فهما قد استطاعا بحدس فلسفي وعلمي في آن واحد أن يتجاوزا كل التفسيرات السابقة للعالم الطبيعي المادية منها والمثالية على السواء، وأن يؤكد أن العالم مكون من ذرات، ذلك التفسير الذى لو قدر له أن ينتشر ويلقى الإهتمام لكان تاريخ العلم قد تغير ولاختصر العلماء قروناً عديدة ظلت النظرية العنصرية (أى تفسير العالم الطبيعي على أساس العناصر)، هي السائدة فيها إلى أن استطاع الذريون المحدثون منذ دالتون إحياء ذلك التفسير القديم وتطويره. وها نحن نعيش منذ ذلك الحين عصر الذرة حيث تدور النظريات الفيزيائية حول الذرة ومكوناتها وتفاعلاتها .. الخ.

لقد كان ما قدمه الذريون القدامى حدساً عقلياً حاولوا اثباته ببعض المشاهدات الحسية، أما الآن فقد أصبح ذلك الحدس واقعاً علمياً أثبته العلماء بوسائلهم العديدة للتيقن من صحة القوانين والنظريات العلمية.

ولعل من المناسب الآن أن نتعرف على حياة وكتابات كلا من لوقيبوس، وديمقريطس قبل أن نتطرق إلى عرض آرائهم العلمية والفلسفية.

أولاً : لوقيبوس: حياته وكتاباته:

يجمع المؤرخون القدامى منهم والمحدثون منذ أرسطو وحتى الآن على أن لوقيبوس Leucippus هو أول الذريين وأن ديمقريطس قد تتلمذ عليه في أبديرا[١].وفيما عدا ذلك فهناك خلاف كبير حوله؛ وذلك لأن المعلومات تتضارب حول حياة لوقيبوس وموطنه؛ فبعض الروايات تؤكد أنه من

ملطية[٢]، وبعضها يقول إنه من إيليا، بينما يرى آخرون أنه من أبديرا موطن ديمقريطس[٣]. أما أكثر الروايات غرابة تقول إنه لا وجود له على الإطلاق مستندة فى ذلك إلى رواية ابيقور ـ أشهر الذريين بعد ديمقريطس ـ الذى شكك فى وجوده ربما لقلة وتضارب المعلومات حوله[٤].

ونحن نميل بالطبع إلى اعتبار أنه كان شخصية تاريخية حقيقية؛ اذ لم يكن ممكناً لأرسطو ـ وهو الأقرب تاريخياً إليه من ابيقور ـ أن يذكره وأن يتحدث عن مذهبه دون أن يكون شخصية فلسفية حقيقية خاصة وأنه (أى أرسطو) كان من أسطاغيرا التى لم تكن تبعد كثيراً عن ابديرا موطن المدرسة الذرية.

على كل حال، فليس معنى اختلاف الروايات حول موطنه وأحداث حياته ان نتشكك فى وجوده كفيلسوف مؤسس للمذهب الذرى!

وبالطبع فإن الروايات تختلف حول مولده ووفاته. وإن كانت الرواية الأرجح أنه ولد فى حوالى عام ٤٧٠ ق.م[٥]، وأنه ازدهر فى حوالى عام ٤٤٠ فى رأى بعض المؤرخين[٦]، أو عام ٤٣٠ فى رأى آخرين[٧].

وتكاد تجمع الروايات القديمة على أنه تتلمذ على الإيليين وخاصة على زينون الإيلى[٨]، ومن ثم فإن من المرجح أنه قد زار إيليا ثم أقام بعد ذلك فى ابديرا[٩] حيث التقى بديمقريطس تلميذه ووضعا معاً أساس المذهب الذرى وإن كان الأخير قد أصبح أكثر شهرة ومكانة من أستاذه.

أما عن كتاباته، فلا نكاد نعرف عنها شيئاً محدداً؛ فقد نسب اليه ديوجين كتاباً بعنوان" نظام الكون الأعظم Great diaksmon - Magas diacosmos, والطريق أن هذا الكتاب ينسب أيضاً إلى ديمقريطس[١٠]. وقد نسب إلى لوقيبوس أيضا كتابا بعنوان " نظام العالم الصغير" وعلى أى حال فقد فقدت كتاباته ولم يجمع المؤرخون القدامى إلا على عبارة واحدة نسبوها إليه وهى " أن لاشئ يحدث عبثا أو مصادفة بدون علة، فكل شئ ينشأ عن سبب ويتولد عن الضرورة"[١١].

ثانياً: ديمقريطس: حياته وكتاباته:

إذا كانت معالم حياة لوقيبوس غير واضحة لنا، فإن أكثر معالم حياة تلميذه ديمقريطس Democritus معروفة للجميع؛ إذ من الثابت أنه من مدينة أبديرا، تلك المدينة الواقعة في الطرف الشمالى من بحر إيجه. ورغم أنها كانت من المدن النائية نوعاً ما، إلا أنها تمتعت بالإزدهار والشهرة ككل المدن الأيونية؛ فقد اشتهرت كمقر للأثرياء[١٢]. وقد وقعت المدينة فى يد اجزرسيس ملك الفرس ومكث بها حتى تقهقره عام ٤٨٠ ق.م. كما يروى هيرودوت فى تأريخه[١٣].ولقد احتفظت هذه المدينة بعلاقات مع الشرق القديم واتصلت بالثقافة البابلية والفارسية على وجه الخصوص.

أما فيلسوفها الكبير ديمقريطس فقد ولد حوالى عام ٤٦٠ ق.م؛[١٤]وإن كانت بعض الروايات ترجح أن ولادته كانت قبل ذلك أى حوالى عام ٤٧٠ ق.م وذلك فى السنة الثالثة من الأولمبياد السابع والسبعين[١٥]، إلا أن الرواية الأولى هى الأرجح إذ يؤكدها قوله عن النفس أنه كان يافعاً حينما كان انكساجوراس شيخاً .

ويجمع الرواة على أنه كان من أسرة أرستقراطية ثرية إذ يقال انه قد ورث عن والده مائة وزنة من المال وأنه أنفقها جميعاً على أسفاره ورحلاته الخارجية. ولم تكن هذه الرحلات التى قام بها ديمقريطس للسياحة أو للمتعة وإنما كانت للإستزادة من المعرفة، اذ كان فيما يبدو من أكثر الفلاسفة اليونانيين حباً للاستطلاع وجمع المعارف من مصادرها فى بلاد الشرق القديم. ويقال إنه قضى خمس سنوات فى مصر يدرس الرياضيات وقد بلغ " مروى" الواقعة على ضفاف النيل الأعلى، ويروى أنه يسر الصلح الذى عقد حينذاك (أى حوالى عام ٤٤٩ ق.م) بين اليونان والفرس ، ذلك الصلح الذى يسر لمن شاء من أهل اليونان أن يطوف فى آسيا الصغرى. وقد اغتنم هو نفسه هذه الفرصة وزار بابل وكان فيما يقال أول فيلسوف يونانى زار بابل وان كنا نشكك فى ذلك !!، وقد رحل منها إلى فارس ثم زار الهند وأخذ عن

حكماء كل هذه البلاد(١٦)، ولا شك ان تلك الزيارات قد تركت بصماتها الواضحة على فلسفته.

وقد عاد بعد تلك الزيارات والرحلات العلمية إلى موطنه أبديرا ليؤسس مدرسته ويستقر فيها حتى نهاية حياته. ويروى عنه ديمتريوس (القرن الأول قبل الميلاد) أنه قال " أنه وفد إلى أثينا ولم يعرفه فيها أحد"، وان كان ديمتريوس يعلل ذلك بأن ديمقريطس نفسه كان يكره الشهرة!(١٧).

والحق أن أثينا قد تجاهلت فعلاً فلسفة ديمقريطس زمناً طويلاً رغم أنه كان معاصراً لتلميذه بروتاجوراس الذى لاقىفى أثينا شهرة كبيرة، ولسقراط فيلسوف أثينا الكبير. ومع ذلك فقد تجاهله أفلاطون تماماً ولم يذكره اطلاقاً في محاوراته وقد علل المؤرخ ديوجين لايرتوس ذلك بأنه كان يكرهه أشد الكراهية لدرجة أنه تمنى أن تحرق مؤلفاته كلها(١٨).

على كل حال، فقد أعاد إليه أرسطو الإعتبار حينما ذكره فى معظم مؤلفاته وناقش الكثير من أفكاره(١٩).

أما عن أبرز ملامح شخصيته فيروى المؤرخون أنه كان من محبى الإستطلاع والمعرفة وقد قال عن نفسه مؤكداً ذلك " لقد طفت بين معاصرى فى أكبر جزء من الأرض للبحث عن أبعد الأشياء، ورأيت أكثر الأجواء والأقطار واستمعت إلى أكبر عدد من المفكرين(٢٠)"

وكان من أبرز ما يميزه كراهيته للشهرة وحب الظهور؛ فقد كان يؤثر العزلة والإبتعاد عن الحياة العامة. ويقال إنه عاش ساخراً من الناس وانتقد تعلقهم بالشهوات الحسية رغم أنه اشتهر بينهم بالضاحك!. لقد كان شديد التواضع ووجه كل جهده للبحث والتأمل وأثر عنه قول يؤكد كل ذلك، فلقد قال " إن الكشف عن برهان واحد فى الهندسة خير لى من الحصول على عرش فارس"(٢١).

ولعل ذلك هو ما دعا زيللر Zeller أن يقول عنه " أنه فاق كل من سبقه ومن عاصره من الفلاسفة فى اتساع علمه، فهو يتميز عنهم جميعاً بحدة

تفكيره وسلامته المنطقية[٢٢]". ولا عجب فى أن يقول عنه فرنسيس بيكون الفيلسوف الشهير فى ساعة تخلى فيها عن عناده وكراهيته للفلاسفة القدامى " أنه أعظم الفلاسفة الأقدمين عن بكرة أبيهم"[٢٣].

لقد عاش ديمقريطس اذن حياة مليئة بالاجتهاد العلمى والرحلات الكثيرة طلباً للمعرفة. وامتدت حياته حوالى مائة عام اذ يقال إنه مات فى حوالى عام ٣٦١[٢٣]، أو ٣٦٠ ق.م[٢٥]، وإن كانت الروايات تتضارب أيضاً حول تاريخ وفاته فيما بين عام ٤٠٤ق.م إلى عام ٣٥٩ق.م[٢٦].

وقد روى ديوجين وهباركوس قصة طريفة حول موته، فقالا أنه عاش حتى بلغ أرذل العمر، ولما أحس أنه عاش من العمر ما يشتهى قيل انه أخذ يقلل من طعامه يوما بعد يوم يريد بذلك أن يميت نفسه جوعاً شيئاً فشيئاً، ولما رأى حزن أخته لاحتضاره فى أيام عيد كانت تريد أن تحتفل به وتقوم بما عليها من واجبات نحو الآلهة، أمرها أن تخفف من حزنها وأن تأتيه كل يوم ببعض الأرغفة من الخبز الساخن وقليل من عسل النحل وأخذ يضع هذا الطعام فوق منخريه واستطاع بذلك أن يطيل حياته خلال أيام العيد فلما انقضت أيام العيد لفظ أنفاسه الأخيرة دون أى ألم[٢٧].

أما عن كتابات ديمقريطس، فقد ذكر المؤرخ ديوجين لايرتوس قائمة طويلة منها. وقد شملت هذه القائمة مؤلفات فى علوم عديدة منها علوم الطبيعة والرياضة والفلك والملاحة والجغرافيا والتشريح ووظائف الأعضاء وعلم النفس والفلسفة والموسيقى[٢٨]. وقد فحص المدرسيون السكندريون هذه الكتابات لديمقريطس ورتبوها. كما أعد كاليماخوس Callimachus قائمة بمصطلحاته وتراكيبه، وكتب هيجسياناكس Hegesianax كتاباً حول أسلوبه، وقد استفاد الرومانيون من هذه الأعمال السكندرية فيما بعد فأعد تراسيلوس Thrasyllus قائمة منظمة لأعمال ديمقريطس بحسب موضوعاتها فى: الأخلاق والعلوم الطبيعية والرياضيات والموسيقى والأعمال الفنية Techn ical Works ، بالإضافة إلى هذه القائمة كانت هناك قائمة للأعمال تحت عنوان " العلل Causes" [٢٩].

على كل حال، فقد بلغت هذه المؤلفات فى نظـر البعض حوالـى سـتين مؤلفاً لم يبق منها سوى حوالى ثلاثمائة شذرة(٣٠)، وكان أشهر هذه المؤلفات ما نسب إليه وإلى أستاذه لوقيبوس وهما كتابى " نظام العـالم الكبـير " ونظـام العـالم الصـغير" وإن كـان الأرجـح أن الكتـاب الأول مـن تـأليف ديمقريطـس بحسب ما يعتقد ثيوفراسطس ومدرسته(٣١).

أما عن طريقته فى الكتابة، فقد كـان قـادراً علـى التعبـير عـن القضـايـا العلمية فى أسلوب أدبى، يصفه شيشرون بأنه يشبه النظم الشعرى كأسلوب أفلاطون، وأنه أكثر شاعرية من القصائد الكوميدية(٣٢).لقـد كـان لديـه موهبـة السخرية الضاحكة كهيراقليطس ولكنه كـان علـى العكس منـه؛ فهـو لـم يكـن غامضاً ابدا فيما يكتب(٣٣).

ثالثاً : الفلسفة الطبيعية للذريين:

(أ) الأصول اليونانية والشرقية لفرض الذرة: -

يرى المؤرخون المحدثون امتثالا فـى ذلـك لمـا قالـه أرسـطو قديمـاً إن الفلسـفة الطبيعيـة للذريـين إنمـا هـى التطـور المنطقـى لفلسـفة أنبـادوقليدس والفيثاغوريين من ناحية، وللفلسفة الإيلية من ناحية أخرى(٣٤). وإن كان بيلى Bailey من هؤلاء المؤرخين قد أضاف انكسـاجوراس إلـى هـؤلاء الممهديـن للفلسفة الذرية عند لوقيبوس وديمقريطس(٣٥).

لقد قال أرسطو فى " الكون والفساد" أنهما (أى لوقيبوس وديمقريطس) قد اصطنعا نفس طريقة انبادوقليس فى البحـث عـن الأشـياء وقـد ابتـدأوا فـى ذلك بما يأتى أولا بالطبع، ومن ثم فـإنهم ابتـدأوا مـن مـا قالـه الإيليـون؛ مـن الواحد واللاحركة، إذ قالوا ان الخلاء منفصلاً عن المادة. ومـن هـذه الزاويـة فقد أكد وجهة النظر القائلـة بـأن الكل Universe ليـس متصـلاً أى أنـه كثـير وأجزاؤه منفصلة رغم أنها متماسة.(٣٦)

وهنا نلاحظ فعلاً كيف أنهم بدأوا فعلاً من واحديـة الإيليين مـن جهـة، ومن التعددية أو الكثرة الفيثاغوريـة مـن جهـة أخـرى، لكـن التعدديـة عندهـم

كانت على طريقة انبادوقليس التجريبية ـ الحسية. ومن ثم فقد جاءت وجهة نظر الذريين لوقيبوس وديمقريطس فى هذا الصدد قريبة الشبه ــ فيما يرى رسل ـ بما يقوله العلم الحديث بشكل مدهش؛ فقد اعتقدا أن كل شئ مكون من ذرات والذرات لا تقبل الإنقسام من الوجهة المادية وان تكن قابلة للإنقسام من الوجهة الهندسية(٣٧).

ومع تسليمنا بذلك التطور المنطقى للفلسفة اليونانية على الصعيدين التاريخى والفكرى، ذلك التسليم الذى يجعل من فلسفة الذريين مجرد تطور طبيعى لما قاله بارمنيدس وأتباعه عن الواحد من ناحية، ولما قاله أتباع الكثرة خاصة من الفيثاغوريين وانبادوقليس، إلا أن هذا التسليم لا يمنعنا من أن نتساءل سؤالاً جوهرياً هنا: من أين أتى الذريون بفرض الذرة لتكون هى ذلك " الواحد" الذى لا يتجزأ من ناحية، ولتكون هى المفسرة للكثرة سواء كانت " عددية" أو " مادية" من ناحية أخرى؟!

الحقيقة أن مجرد الحديث عن تلك الأصول اليونانية للنظرية الذرية لا يجيبنا عن هذا التساؤل. ولن تكون الإجابة عليه ممكنة إلا إذا عدنا إلى الشرق القديم؛ فالأصول الحقيقية للنظرية الذرية مستمدة من الفلسفة الهندية إما عن طريق الفرس كما فى إحدى الروايات، أو عن طريق الفينيقيين . وقد أكد بوزيدونيوس ـ وهو من الفلاسفة الرواقيين المشاهير فى القرن الأول قبل الميلاد ــ أن المذهب الذرى قد جاء إلى اليونان عن طريق أحد الفينيقيين ويدعى موخوس Mochus(٣٨).

وسواء سلمنا بالرواية الأولى أوبالرواية الثانية فإن الحقيقة التى عرفناها من حياة ديمقريطس أنه زار بنفسه كل تلك البلاد وتعلم فيها، فهو لم يكن بحاجة اذن لمن ينقلها إليه! وربما يكون لوقيبوس هو الذى سمع عنها ونقلها عن أحد هذين المصدرين.

لقد كان المذهب الذرى معروفا فى الهند القديمة لدى أحد أفرع الفلسفة الهندوكية فى فلسفة كانادا Canada المسماة Vaicesika Sûtra أى فلسفة الجزء

(أو الخاص)، وهى فلسفة حسية تميل إلى تفسير الطبيعة تفسيراً حسياً وقد أكدت هذه الفلسفة خاصة عند كانادا على أن العناصر الأساسية فى " الجواهر المادية" هى " الذرات" وتجمعاتها. إنه يؤكد خلود الذرات ويقدم فى فلسفته تفاصيل كثيرة حول كيفية اتحاد الذرات.(٣٩)

إن فرض الذرة كأصل للعالم الطبيعى كان إذن فكرة شرقية هندية تعرف عليها الذريون اليونان ولكنهم بلا شك طوروا هذا الفرض وأكسبوه وضعية جديدة فى اطار الفلسفة اليونانية ذات الطابع العلمى فى القرن الخامس قبل الميلاد.

ونتساءل الآن عن معنى الذرة وصفاتها وكيف يفسر الذريون من خلالها نشأة العالم الطبيعي بكائناته؟!

(ب) صفات الذرات:

إن الذرة عند لوقيبوس وديمقريطس إنما هى ذلك الجزء الذى لايتجزأ من المادة؛ فالذرات عندهما على حد تعبير ستيس هى المكونات النهائية للمادة ومن ثم فهى لا متناهية فى العدد، وهى من الصغر بحيث يصعب ادراكها بالحواس(٤٠).

إن الذرات تتشابه من حيث مادتها وعدم قبولها القسمة. وفيما عدا ذلك فهى تختلف عن بعضها البعض من حيث الشكل Shape والوضع Position والترتيب Order وقد فسر أرسطو هذا التنوع فى صفات الذرات عن الذريين من خلال تشبيهه لها بالحروف الهجائية؛ فهى تختلف فى أشكالها كاختلاف الحروف فى أشكالها فالحروف H,N,A تختلف فى الأشكال، كما تختلف إذا مارتبناها بجوار بعضها البعض على أنحاء مختلفة فـ NA شكل يختلف عن AN ، وكذلك تختلف من حيث وضعها؛ فإذا ما وضعنا هذا الحرف ⊥ هكذا، فسيختلف عن وضعه هكذا H ، وكذلك هذا الحرف Z يختلف فى وضعه وشكله عما إذا وضعناه هكذا N(٤١).

ولا شك أن هذه الإختلافات فى صفات الذرات من حيث الشكل هو ما أوحى إلى المؤرخين منذ أرسطو إلى تأكيد الصلة بين المذهب الفيثاغورى ومذهب الذريين لأنهما يركزان معاً على اختلاف " الشكل" كأساس ينطلقان منه لتفسير الإختلاف بين الأشياء والكائنات. لكن ينبغى أن نلاحظ أن الشكل eidos عند الفيثاغوريين هو فقط الشكل الصورى الذى تعبر عنه النقاط والخطوط بوصفها أعدادا رياضية! بينما نجد أن المذهب الذرى مذهب مادى، لا يتوقف الذريون فيه عند حد بيان الإختلاف بين أشكال الذرات على هذا النحو الصورى، بل يبرزون أيضا الإختلافات المادية بين الذرات؛ فمنها الأملس ومنها الخشن، ومنها المستدير ومنها المحدب، ومنها المنحنى ومنها المدبب.. وهكذا.

أما أهم الصفات التى ينسبها الذريون للذرات فهى صفة " الحركة"؛ فالحركة عندهم صفة ذاتية فى الذرات، فهى تتحرك حركة تلقائية فى جميع الإتجاهات وبدون أى تدبير أو غاية. وبالطبع لم يكن ممكناً للذريين أن يتحدثوا عن اجتماع الذرات واتحادها بدون افتراض هذه الحركة التلقائية فيها كما لم يكن ممكناً أن يفسروا الكون والفساد إلا عبر هذه الحركة التلقائية للذرات.

وقد كشف أرسطو فى كتاب "النفس" عن أن الذريين قد توصلوا إلى معرفة الذرة وحركتها التلقائية من ملاحظة الغبار العالق بالهواء والذى يبدو فى أشعة الشمس التى تنبعث من خلال النوافذ، اذ لا يظهر هذا الغبار – وهو ذاته الذرات – بدون هذه الأشعة[٤٢]. وقد أضاف أرسطو فى كتابه " عن السماء De Caelo " أن لوقيبوس وديمقريطس قد قالا بأن هذه الحركة التلقائية للذرات العالقة فى الهواء إنما تتم فى فراغ لا نهائى[٤٣]، وفى جميع الإتجاهات. وقد ألمح أرسطو فى كتاب "السماء" كما فى كتاب " الميتافيزيقا" إلى أنهما – أى لوقيبوس وديمقريطس – لم يهتما ببيان علة هذه الحركة وسبب اتجاهها إلى هذا الإتجاه أو ذاك كما لم يوضحا نوع هذه الحركة[٤٤].

وعلى أية حال، فإن تأكيد الذريين على هذه الصفة للذرات، أى حركتها التلقائية ـ غير محدودة النوع أو الإتجاه ـ كان الهدف منه فيما يبدو تفسير الكون والفساد، وتفسير نشأة العالم الطبيعى عن هذه الحركة الطبيعية التلقائية للذرات.

(جـ) نشأة العالم الطبيعى:

لقد صور لوقيبوس بداية نشأة العالم الطبيعى على هذا النحو:

فى البدء كان الخلاء أو الفراغ اللانهائى، وكانت هناك كتلة لانهائية ضخمة من الذرات، واندفعت هذه الذرات فى هذا الخلاء بحركتها التلقائية تلك، وتجمعت اتفاقاً وحدث عن اجتماعها هذا عوالم لا نهاية لها، وبينما كانت الذرات اللطيفة تتطاير إلى الخارج كانت الذرات الكبيرة الحجم تتجمع فى الداخل مكونة الأرض[٤٥].

وليلاحظ القارئ هنا أن ثمة ذرات ثقيلة وثمة أخرى لطيفة خفيفة. وهذا الأمر قد اختلف حوله المؤرخون كثيراً؛ فهل قال لوقيبوس وديمقريطس بأن للذرات وزنا أو ثقلا؟!

يقول أرسطو أن ديمقريطس قد نسب إلى الذرات أنها ذات وزن وأن هذا الوزن (الثقل) هو علة حركتها، وأن هذا الوزن يختلف تبعاً لحجم الذرة! بينما يقول آخرون بأن ديمقريطس يرى أنه لا ثقل أو وزن للذرات وأن حركتها تتم خلال ارتطامها ببعضها البعض فى ذلك الخلاء اللانهائى[٤٦]. وأصحاب هذا الرأى الأخير يميلون إلى اعتبار أن ديمقريطس قد أعطى الذرات فقط صفاتها الداخلية وبالذات الشكل والحجم، بينما كان أبيقور هو الذى أضاف بعد ذلك الصفة الثالثة، صفة "الثقل"[٤٧]. فوصف الذرات بالثقل إذن لم يكن إلا عند الذريين المتأخرين أى عند أبيقور ولوكريتيوس[٤٨].

وعلى أية حال، فإن الأرجح أن ديمقريطس قد قال بنوع من الوزن للذرات رغم أنه لم يقل صراحة أن من صفاتها الذاتية " الثقل"!؛ فقد نقل أرسطو قوله " ان الذرة كلما كانت أكبر كانت أثقل[٤٩]"، فضلا عن أن وزن

الذرة هنا قد يتولد نتيجة التحامها بغيرها من الذرات، أو نتيجة لقوة اصطدامها بغيرها[٥٠]. وليس هذا بالأمر البعيد عن إدراك ديمقريطس فقد قال كانادا صاحب المذهب الذرى الهندى هو الآخر بهذه الصفة للذرة[٥١].

وفى اعتقادى أنه لا مانع يمنع من افتراض أن ديمقريطس قد وصف بعض الذرات بالثقل خاصة أنه ولوقيبوس قد قالا بأن الذرات تختلف فيما بينها فى الحجم فكلما كبر حجم الذرة غير القابلة للانقسام ازداد ثقلها[٥٢]. وإذا ما اعتبرنا أنهما لم يقولا صراحة بأن للذرات بحكم طبيعتها الأولية ثقلاً؛ فإن هذا الثقل قد نتج فيما بعد حين التقاء الذرات وتجمعها اذ أن التقاء اثنان منهما واتحادهما يقودنا حتما إلى تصور وجود ذرات ثقيلة، ذلك الثقل الذى يفرض على هذه الذرة الكبيرة الحجم التحرك إلى أسفل بينما تتحرك الذرات الخفيفة اللطيفة إلى أعلى كما أشرنا فيما سبق.

ولنعد مرة أخرى إلى استكمال تصور الذريين لكيفية نشأة العالم عن الذرات بحركتها التلقائية، حيث أن ديمقريطس قد اختلف مع لوقيبوس فى الإفتراض الأساسى؛ فبينما فصل الأخير بين الذرات والخلاء ثم قال بأنها اندفعت داخله فى مرحلة لاحقة، رأى ديمقريطس أن الذرات بعددها اللانهائى وبأشكالها المتنوعة تنوعاً لا نهائياً أيضاً كانت منتشرة منذ الأزل فى ذلك الخلاء اللانهائى!

ويستكمل ديمقريطس تصوره على أساس أن تلك الحركة التلقائية الميكانيكية غير الغائية للذرات قد نتج عن طريق تصادمها أو تماسها مع بعضها البعض تجمعات ذرية عديدة. وهذه التجمعات اللاإرادية اللانهائية للذرات قد مكنه من أن يفترض أن عوالم عديدة لا نهاية لها قد تكونت فى ذلك الفضاء الكونى الشاسع. وأن هذه العوالم العديدة يختلف كل واحد منها عن الآخر، فبعضها له شمس وقمر مثل شمسنا وقمرنا وربما أكبر أو أصغر، وبعضها قد لا يكون له لا شمس ولا قمر! كما أن بعضها قد يكون لا يزال فى طور التكوين، وبعضها الآخر قد يكون فى طور الإنحلال ! وربما يكون هناك عوالم أخرى لا حياة فيها!

على أية حال، فالذريون يعتقدون أن أى عالم من هذه العوالم يصل إلى أوج تكونه حينما لا يقوى على أن يضم ذرات جديدة من خارجه(٥٣).

وإذا كان ذلك هو تفسيرهم لتكون العوالم المختلفة، فإنهم يفسرون أيضاً فناء هذه العوالم على نفس النحو؛ فكما أن أى واحد منها إنما يتكون من تجمع الذرات اتفاقاً، فإن الفناء يأتيها بالتصادم؛ ففناء أى واحد من هذه العوالم يكون بالتصادم مع أى عالم آخر، فالتصادم بين الكتل الذرية المكونة لهذه العوالم المختلفة ينتج عنه تفتت ذراتها وانفصالها بعضها عن بعض فيحدث الفناء!(٥٤).

وهكذا يفسر الذريون ولأول مرة فى الكوزمولوجيا اليونانية نشأة العالم الطبيعى تفسيراً ميكانيكياً آلياً يقوم على قوة " الضرورة" والعلل الآلية العمياء على حد تعبير ستيس (٥٥)، وبدون ذكر لأى قوى كيفية مثل البارد والحار، وبدون افتراض أى علل محركة خارجية مثلما افترض انبادوقليس المحبة والكراهية أو مثلما افترض انكساجوراس العقل(٥٦).

ولعل ذلك يقودنا إلى التساؤل هنا عن كيف يفسر الذريون إذن حياة الكائنات الحية؟ وبما تتميز الكائنات الحية عن الكائنات أو الأشياء الجامدة فى هذا العالم؟!.

(د) نشأة الكائنات الحية ونظريتهم فى النفس:

إن الحياة ظهرت على الأرض فى نظر الذريين القدماء نتيجة " التولد الذاتى" فقد تابع ديمقريطس انكسيمندر وآخرين فى الإعتقاد بأن الحيوانات بما فيها الإنسان فد تولدت تلقائياً من الطين أو الوحل الطبيعى، مثلها فى ذلك مثل الديدان التى نشأت من الأرض تلقائياً بدون خلق وبدون غائية معينة(٥٧). وقد استمرت حياة الإنسان مثل حياة بقية الحيوانات وفقاً للقوانين الطبيعية.

أما علة حياة هذه الكائنات النباتية و الحيوانية فهى النفس؛ فقد اعتقد ديمقريطس مستمدا ذلك من لوقيبوس فى وجود مبدأ عام للحياة هو النفس Soul- Psuche ، وهذا المبدأ اللطيف من طبيعة مادية جسمانية. ففى رأى

لوقيبوس وديمقريطس أن النفس والنار (أو الحرارة) مكونة من ذرات كروية لطيفة.[٥٨]

ولذلك فإن النفس قريبة الشبه من النار أو هي ذرات نارية كروية الشكل فى نظر الذريين وهى تنتشر فى جميع أجزاء جسم الكائن الحى، وتحرك الجسم بفعل حركتها الذاتية الدائبة.[٥٩]

وعلى الرغم من أن النفس تتكون من هذه الذرات الكروية النارية اللطيفة، إلا أنها فى ذاتها واحدة، كما أنها هى والعقل فى رأى ديمقريطس ـــ كما نقل لنا ذلك أرسطو ــ شئ واحد. وقد تكررت عبارة ديمقريطس فى هذا الصدد عند المعلقين والشراح المتأخرين[٦٠].

وكما اعتبر ديمقريطس أن النفس هى علة حياة الكائنات الحية، فهى أيضاً علة فنائها؛ فقد آمن ديمقريطس مثله فى ذلك مثل انكسيمانس بأن النفس تتبدد ذراتها مع الزفير وتتجدد ذراتها مع الشهيق، لأن الهواء المحيط بالأجسام الحية مملوء بهذه الذرات النفسية.

وعلى ذلك فسر الذريون الموت بأنه يعنى خروج مقدار كبير من هذه الذرات النفسية فتتبدد فى الهواء ولا يستطيع الجسم تعويضها. ومن ثم فإن الذريين بوجه عام يعتقدون أن النفس مادية جسمانية ومن ثم فهى مثل الجسم فانية وغير خالدة[٦١].

(هـ) وجود الآلهة:

ولعل حديثنا عن طبيعة النفس عند الذريين يقودنا إلى التساؤل عن وجود الآلهة فى ظل هذه الفلسفة التى تفسر وجود كل شئ تفسيراً مادياً ذرياً؟!

إن نظرية النفس عند ديمقريطس تكشف عن اعتقاده بوجود ذلك النوع الألطف من الذرات النارية الكروية الشكل. ولا شك أن درجة أعلى من درجات شفافية هذه الذرات الألطف يمكن أن تمثل عنده الوجود الإلهى!

إن ديمقريطس يقول إن نوعاً معيناً من الصور يأتي إلى الإنسان، وبعض هذه الصور يعد خيراً، وبعضها الآخر يعد شراً. وهذه الصور تمثل كائنات ضخمة، جبارة، عصية على الفناء، قادرة على أن تُظهر للناس المستقبل بالهيئة والصوت. ومنذ أن استقبل القدماء صور هذه الكائنات عرفوا أنها الآلهة".[٦٢]

ويتضح من ذلك أن ديمقريطس يعتقد أن هناك شكلاً من أشكال الذرات يحتل مكانة سامية وأنها تمثل الوجود الإلهي الذى تنبعث عنه صور يحملها الهواء وتؤثر فى مواطن الإدراك لدى البشر، ومن ثم يدركها البشر. وهذه الكائنات الإلهية تزورنا وبخاصة فى الأحلام[٦٣]. وصورها التى تأتينا إما عبر الإدراكات الحسية أو فى الأحلام تعد صورا لكائنات حقيقية.

ويفسر ديمقريطس الأساس الذى قام عليه اعتقاد عامة البشر فى الوجود الإلهى بقوله " أنه كان بسبب خوفهم من تلك الظواهر التى تحدث فى السماء كالرعد والبرق والصواعق. وكسوف وخسوف القمر. لقد أفزعتهم هذه الظواهر فقالوا إن سببها الآلهة"[٦٤].

وقد شارك ديمقريطس الناس فى اعتقادهم بوجود الآلهة، لكنه سخر من هؤلاء الذين يؤمنون بها بسبب خوفهم منها أو من الظواهر الطبيعية المختلفة. لقد اعتبرهم جهلة وسفهاء وأغبياء[٦٥]، وذلك لأنهم يقدمون القرابين للآلهة ويصلون ويدعون لها طالبين تقديم العون، وهذا فى نظره يعد عبثاً لا طائل من ورائه؛ فالمريض الذى يطلب الشفاء من مرض معين عليه أن يلتمس الصحة فى نفسه وليس بالدعاء لتماثيل الآلهة. ولما كانت الآلهة موجودة كصور تذكارية بانطباعها على حواسنا فكذلك تدركها الحيوانات اذن فلسنا وحدنا الذين نعرف الآلهة وندركها، كما أن الآلهة ليست خالقة لهذا العالم الطبيعي وكل شئ يرجع إلى العلل الطبيعية وليس إلى عناية الآلهة ورعايتها[٦٦].

إن مهاجمة ديمقريطس لهذه العقائد الشعبية حول الآلهة إنما كان الغرض منه صرف نظر الناس عن التماس العون من الآلهة وممارسة الطقوس السحرية لها، ولفت انتباههم إلى ضرورة البحث العلمي في الظواهر الطبيعية بغرض تفسيرها وفهمها والسيطرة عليها.

ولا شك أن حث ديمقريطس للناس على أن يبحثوا عن علل الظواهر الطبيعية بالنظر في الظواهر نفسها يعد اتجاهاً علمياً واضحاً لديه، ويكشف عن نزعة علمية تميزت بها فلسفة الذريين عموماً، تلك النزعة التي جعلتهم يتجهون إلى البحث في العلوم المختلفة كالفلك والرياضيات والطب وقد أشاد سارتون مؤرخ العلم الشهير بانجازاتهم في هذه الميادين[٦٧].

ومن المأثور عن ديمقريطس على سبيل المثال أنه كان ممن بحثوا عن علة فيضان نهر النيل[٦٨] محاولا الوصول إلى تعليل علمي للظاهرة التي كانت مثاراً للبحث والتساؤل من قبل الكثيرين من علماء اليونان، ورغم أنه وغيره من هؤلاء العلماء لم ينجحوا في الكشف عن السبب الصحيح لهذه الظاهرة إلا أنه يكفيه محاولته تتبع مجرى النهر على الطبيعة للكشف عن علة فيضانه!

رابعاً : نظرية المعرفة:

يؤمن الذريون القدامى عموماً بنظرية حسية في المعرفة؛ فقد تركز الإهتمام الرئيسي لديمقريطس في المجالين الفسيولوجي والنفسي حول بحث ودراسة الإدراك الحسي[٦٩].

وقد اتفق ديمقريطس مع لوقيبوس على أن الحواس هي مصدر المعرفة الأساسي، ورد ديمقريطس جميع الإحساسات إلى حاسة اللمس أي إلى التلاقي المباشر بين الحاسة والمحسوس[٧٠]. وربما يعود ذلك بالطبع إلى رؤيته الميتافيزيقية حول الذرات كأصل للعالم الطبيعي.

وفي ضوء هذا يفسر ديمقريطس الإدراك الحسي تفسيراً مادياً حيث يرى أن الإحساس يتم نتيجة حركة الذرات في الهواء وتأثيرها في أعضاء

الحس التى تنفعل بها ويعتبر أن أعضاء البدن كله تشترك فى هذا الإدراك، فالأشياء تنبعث عنها صور تمثلها، والهواء يحمل هذه الصور التى تصطدم بالحواس فيتم إدراكها؛ إذ يتم الإبصار مثلا حينما ينبعث من الأشياء الخارجية صور ذرية لطيفة تؤثر على العين، ولا تلبث هذه الصور أن تنطبع على حاسة البصر، أو ربما تم الإدراك البصرى نتيجة التقاء الصور الذرية المنبعثة من الأشياء مع الانبعاثات الذرية التى تخرج من العين فيتحدا معا فى الهواء فيما يشبه مركب شمعى رقيق، وتدخل هذه الصورة الجسمية الرقيقة إلى العين وتؤثر فيها فتحدث الرؤية[٧١].

وقد اعتبر الذريون أن الإحساسات صادقة دائماً نظراً لأنها مادية وواقعية. أما اختلافها من شخص إلى آخر فيرجع لا إلى اختلاف طبائع الأشياء، بل إلى اختلاف أعضاء الحس التى تتلقاها وتتأثر بها.

ويميز ديمقريطس بين ما نمليه عبر أعضائنا الحسية على الأشياء من صفات كأن نقول على شئ ما إنه حلو أو حرّيف، لذيذ أو مالح الخ، وبين الصفات أو الكيفيات الثابته للأشياء أو للذرات وتلك هى الصفات التى تتعلق بالحجم أو بالشكل. إنه يميز بين الصفات الحقيقية أوالموضوعية فى الأشياء، تلك الصفات التى توجد فيها بالطبيعة كالحجم أو الشكل، وبين الصفات الثانوية أى غير الحقيقية فى الأشياء، وهى تلك الصفات التى نمليها نحن بحواسنا على هذه الاشياء وهى تتعلق بالطعم والصوت والرائحة[٧٢]. فهذه الصفات الثانوية هى مجرد انطباعات حسية تختلف من شخص إلى آخر تبعا لحالته الجسمية التى تتأثر فى لحظة ما بالموضوع المحسوس على نحو معين[٧٣]!

وعلى ذلك، فإننا نستطيع القول بأن الذريين يؤمنون بنسبية الإحساسات؛ فالإحساس نسبى نظراً لأنه يختلف من شخص إلى آخر بحسب ما يأتيه من انطباعات حسية من الأشياء، تلك الإنطباعات التى تعبر عن الحالة التى انفعلت فيها الحواس بهذه الأشياء!

ولعل هذه النسبية هى ما زعزعت ثقة الذريين فى الإحساسات بعض الشئ؛ إذ لايستطيع المرء أن يتوقف عندها أو يعتمد عليها اعتماداً تاماً! أنه على الرغم من أنهم يرون أن الإحساس هو المصدر الرئيسى للمعرفة إلا أن لديهم فى نفس الوقت نزعة شكية حيالها، وهذا ما سيعطى المعرفة العقلية لديهم فيما بعد أهميتها ومشروعيتها(٧٤). فالنفس عند الذريين ليست هى أداة الإحساسات فقط لأن فيها أيضاً ذلك الجزء العاقل الموجود فى قسم معين من الجسم هو الصدر.

ويرى سكستوس أن ديمقريطس قد ميز بين نوعين من المعرفة؛ النوع الأول مشروع والثانى غير مشروع، وينتمى كل من البصر والسمع والشم والمذاق واللمس إلى المعرفة غير المشروعة، ولكن المعرفة المشروعة تنفصل عن هذه، والسبب الذى يراه سكستوس لتفضيل المعرفة المشروعة عند ديمقريطس هو أن المعرفة غير المشروعة لا تستطيع أن ترى الأشياء طويلاً الأصغر فالأصغر، ولا تسمع أو أن تشم أو أن تتذوق أو أن تدرك باللمس. أما المعرفة المشروعة فتأتى للمعاونة فى هذا بطريقة أكثر دقة واتقاناً للفحص؛ فنحن لا نعرف الذرات مثلا ولا الخلاء الذى تتحرك فيه (وهما يمثلان الوجود الحقيقى) بالحواس ولكن نعرفها بالعقل فطريق الحواس عرضة للخطأ لأنه يعالج التباين والتغير الماديين اللذين ينتجان احساساتنا ولكن طريق العقل الذى يعالج الحقائق القصوى هو الطريق المشروع فهو الآلة الماهرة التى تقودنا إلى الحقيقة. ومن هنا يبدو العقل كمدعم لحقيقة الفكر أمام دليل الحواس(٧٥).

ولكن هل معنى ذلك أن نعد ديمقريطس ممن أعطوا للعقل دوراً واضحاً فى المعرفة؟!

الحقيقة أنه ورفاقه من الذريين القدامى لم يتحدثوا عن العقل بوضوح، فضلا عن أنهم يؤمنون بأن كل ما هنالك من معارف إنما مصدره الحس حتى لو أطلقنا على بعض هذه المعارف اسم " الأفكار". إذن على الرغم من أن ديمقريطس ممن يقولون إن المعرفة الحقة أو المشروعة فى العقل، إلا أنه

يجعل من العقل صدى للحس، كما أنه لا يفسر لنا كيف يرتفع العقل فوق الحس! أى أنه لا يفسر كيفية الإدراك العقلى ولا يوضح كيف تتحول الإحساسات إلى أفكار!! وما هو وجه الإختلاف بين الإحساسات والأفكار! فضلاً عن أنه لم يفسر كيفية إدراك العقل لما فوق المحسوسات مثل إدراكه مثلا لفكرتى " الجوهر" والخلاء"(٧٦)!!

خامساً : فلسفة الأخلاق:

حينما نتجه إلى آراء الذريين الأخلاقية، سنجد أن تغييراً كبيراً يطرأ فى رؤيتهم الفلسفية، وهو تغيير غير متوقع فى نظر بيلى Bailey(٧٧)، ومرجع هذا التغيير أن الآراء الأخلاقية عندهم ليست مستمدة من نظريتهم المادية فى تفسير العالم، كما أنها ليست متسقة معها أو بعبارة أخرى ليست نتيجة لها(٧٨)؛ فعلى الرغم من أن هذه الأخلاق تعتبر أخلاقاً واقعية ـــ وربما يكون ذلك هو نقطة الالتقاء الوحيدة بينها وبين التفسير المادى للعالم الطبيعى ـ لأنها تعتمد على وصف واقعى لطبيعة الإنسان بما فيه من ضعف وخفة وطيش وخوف وميل إلى الثرثرة والغرور، وكذلك لأنها تعتمد التصنيف الواقعى للبشر من حيث أن منهم الطيب ومنهم الخبيث، كما أن منهم العاقل ومنهم الأبله(٧٩)، أقول على الرغم من ذلك، إلا أنها نظرية أخلاقية تركز على تميز الإنسان بالعقل، وتقوم على أساس أن السعادة الإنسانية إنما هى خاصية من خصائص العقل.

إن قوة الجسم عند ديمقريطس لا تعنى شيئاً؛ "فقوة الجسم لا تكون من أسباب النُبل إلا فى دواب النقل"، بينما قوة العقل وقوة الخلق هما كل شئ بالنسبة للإنسان لأن " قوة الخلق هى سبب النُبل فى الإنسان"(٨٠).

وهنا لا يملك المرء إلا الإعجاب برجاحة عقل ديمقريطس الذى لم تصرفه ماديته فى فهم العالم الطبيعى عن إدراك أن الإنسان له جوهره المختلف، فلم يعتمد فى نظريته الأخلاقية كغيره من الفلاسفة الماديين على

الطبيعة المادية ـ الحسية للإنسان، ولم يركز مثلهم على ابراز دور اللذة الحسية في السعادة الإنسانية.

إنه على العكس من ذلك قدم نظرية فى السعادة العقلية حيث اعتبر أن جوهر السعادة الإنسانية ليس فى ممارسة اللذات الحسية، بل جوهرها يكمن فيما أسماه " اعتدال المزاج"، ودلالة هذا الإعتدال للإنسان هو "البهجة أوالتفاؤل" Cheerfulness الذى كان يشير إليه بلفظة أوثيما Euthumi (٨١) التى تعنى البهجة والتفاؤل القائمين على ميل الإنسان إلى الخير بإرادته الطيبة المتحررة من أى أثر للقلق والخوف والشقاء القائم عليها. إن قوة النفس واعتدال مزاجها يعنى معرفتها للخير وتوجيه الإرادة إلى سلوك طريقه، وهذا الضرب من المعرفة المصحوب بالإرادة يسميه ديمقريطس ما يجب عمله To deon (٨٢). فما يجب عمله بالنسبة للنفس الإنسانية يبدأ بمحاولتها كبح جماح الرغبات والشهوات الحسية ـ الجسدية ، مما يجعل السلوك الإنسانى متسماً دائماً بضبط النفس والإعتدال.

ولا أجد هنا مناصا من أن أشير إلى تلك الصلة الحميمة بين أفكار ديمقريطس هذه عن الإعتدال وضرورة ضبط النفس، وبين الأفكار المصرية ـ الشرقية القديمة حول جوهر الأخلاقية الإنسانية والتى عبر عنها بوضوح بتاح حوتب فى القرن السابع والعشرين قبل الميلاد(٨٣).

إن الأقوال الأخلاقية التى نسبت إلى ديمقريطس أقوال متناثرة(٨٤) أشبه بالحكم والمواعظ الشرقية التقليدية القديمة، وربما يكون قد نقل بعضها بالفعل عن المفكرين الشرقيين القدامى.

وهذه الأقوال لديمقريطس تشير إلى أن صاحبها يؤمن تماماً بضرورة التوصل إلى جوهر السعادة الإنسانية، وهو يحاول بالفعل بناء نظرية فى السعادة قوامها " الإعتدال" و " الثقافة " أو التعليم؛ فهما فى نظره قوام السعادة وهما خير وسيلة لبلوغها. لقد استبعد ديمقريطس اذن فى دعوته للسعادة كل ما يتصف بالعنف وحدة العاطفة، واتضح ذلك من عدم تشجيعه على

الإتصال الجنسى لأنه كما قال ينطوى على طغيان اللذة الحسية على الإدراك الشعورى والعقلى طغياناً ساحقاً، كما اتضح أيضاً من خلال اساءة الظن بالنساء وعدم رغبته فى أن يكون له أبناء بحجة أن تربيتهم فى نظره تعطل الفلسفة(٨٥).

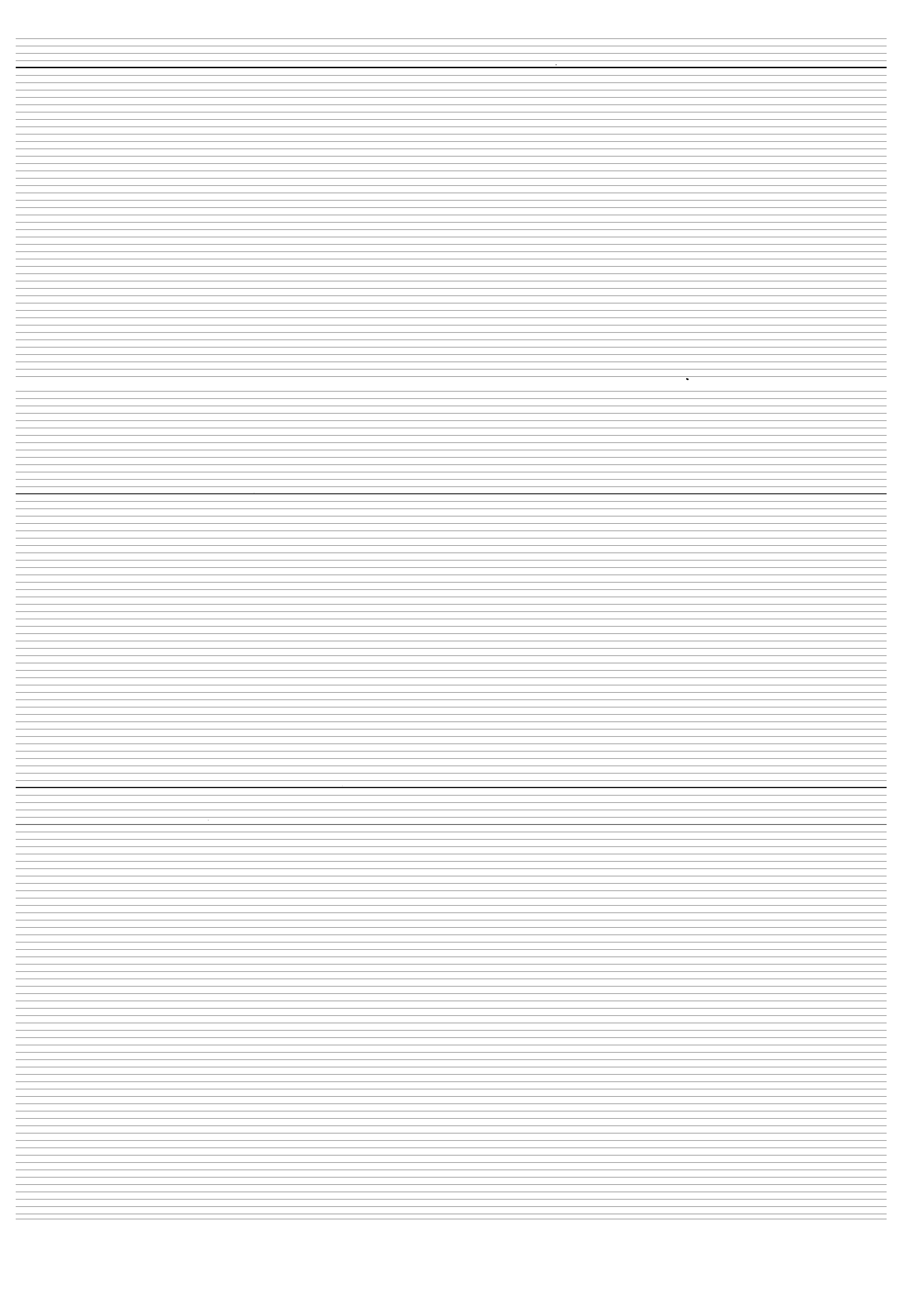
لقد كان ديمقريطس يؤمن بأن الإنسان لا ينبغى أن يعيش كالحيوان فى قطيع بل عليه أن يعيش ككائن عاقل مدرك لمعنى السعادة الحقيقية، وواعى بأنه مسئول عن تحقيقها وذلك فى إطار التمييز الدقيق بين الخير والشر، بين الحسن والقبيح. وحينئذ سيعرف الإنسان ما يجب عليه عمله فيهذب نفسه بكبح جماح رغباتها وشهواتها، ويعيش حياة الإعتدال. ولن يكون ذلك إلابالعمل الجاد وتحمل الشدائد بشجاعة، كما لن يكون إلا بالثقافة والمشاركة السياسية فى شئون الدولة " لأن الدولة التى أحسن تدبيرها هى خير مأثرة"(٨٦).

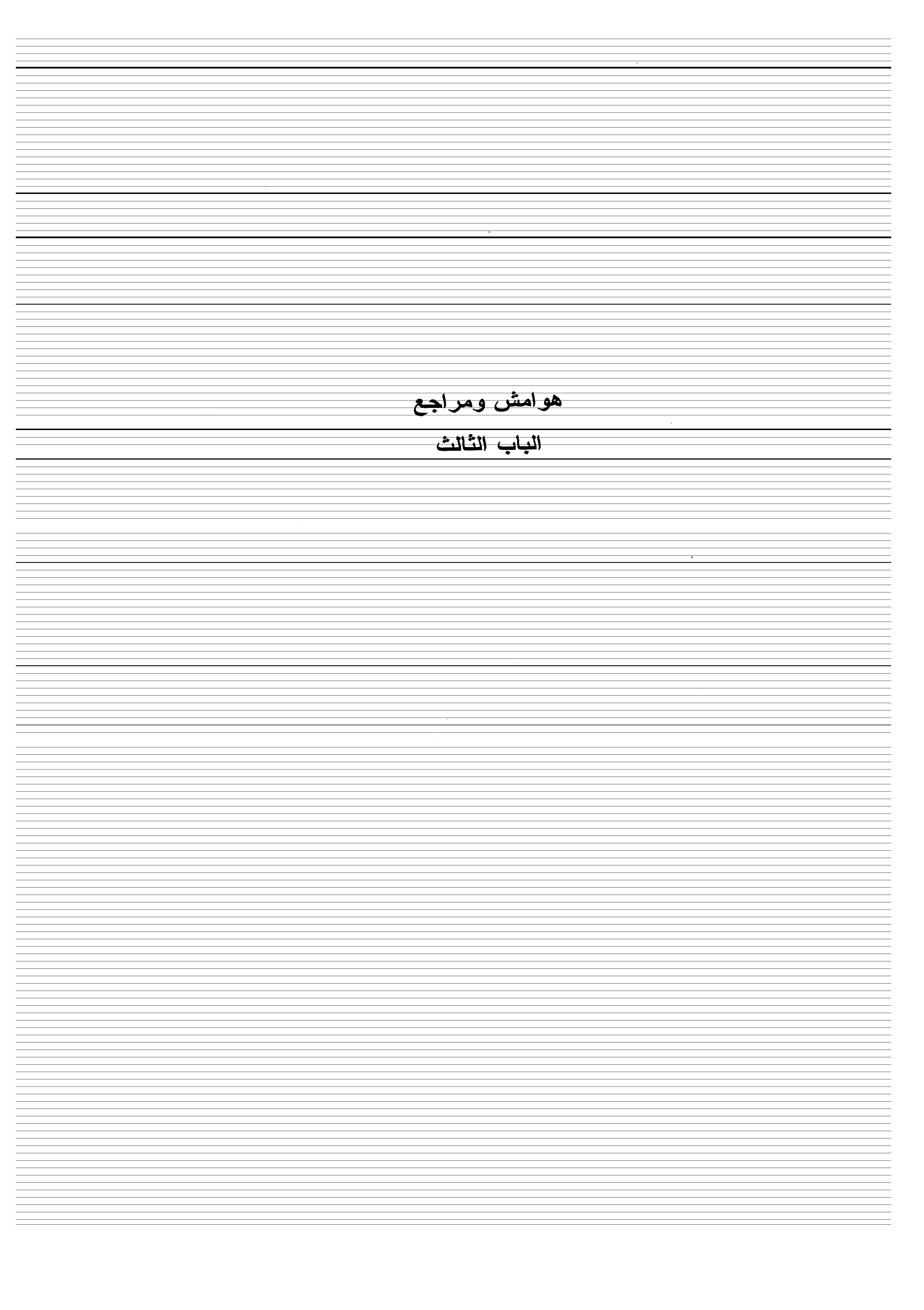
ويتضح من ذلك أن ديمقريطس يربط هنا بين سعادة الفرد وسعادة المجموع؛ فتأكيده على ضرورة أن يشارك الفرد فى سياسة مدينته يضمن للجميع وجود دولة خيرة يعم خيرها على الجميع لأن الدولة " ان سلمت سلم معها كل شئ وان هلكت هلك كل شئ"(٨٧).

إن خلاصة المذهب الأخلاقى لديمقريطس اذن يكمن فى أن الإختيار الصحيح هو دائما فى محاولة الحصول على البهجة والسعادة Cheerfulness ، ولما كانت السعادة والبهجة قوامها لديه الإعتدال و "الثقافة" و " المشاركة السياسية"، فإن الإنسان العاقل هو من يتجه إلى كل ما هو مبهج وسار بشرط عدم الإفراط؛ فالعاقل هو من يؤثر اللذة البريئة وأسماها متعة النظر إلى الأشياء الجميلة. وليس ببعيد على الإنسان أن ينال هذه الآمال البسيطة التى تتحقق بها سعادته وسروره طالما استطاع أن ينزع من نفسه حسد الناس على ما ينالونه من حظوظ لأن الحسد يجلب الإضطراب والقلق بينما الرضا والسعى إلى تحقيق المتعة فى إطار ما هو متاح هو ما يجلب للإنسان السعادة الحقيقية(٨٨).

ولقد أولى ديمقريطس فضيلة الصداقة اهتماماً خاصاً فى فكره الأخلاقى خاصة الصداقة الحقيقية التىتقوم على التوافق بين الأصدقاء فى شخصياتهم واهتماماتهم. فالإنسان بدون أصدقاء من هذا النوع لا يستطيع العيش طويلاً. وفى هذا الإطار يحذر من أولئك الذين يتحاشون الأصدقاء بمجرد أن ينتقلوا من حال اليسر Prosperity إلى حالة الفقر Poverty فهم ليسوا بأصدقاء حقيقيين[٨٩]! إن من حسن حظ المرء فى كل الأحوال أن يحصل على الأصدقاء الخيرين بسهولة، [٩٠] ومن سوء الحظ بلا شك أن لايعثر عليهم فيعيش حياة خالية من البهجة والمتعة الاجتماعية الحقيقية.

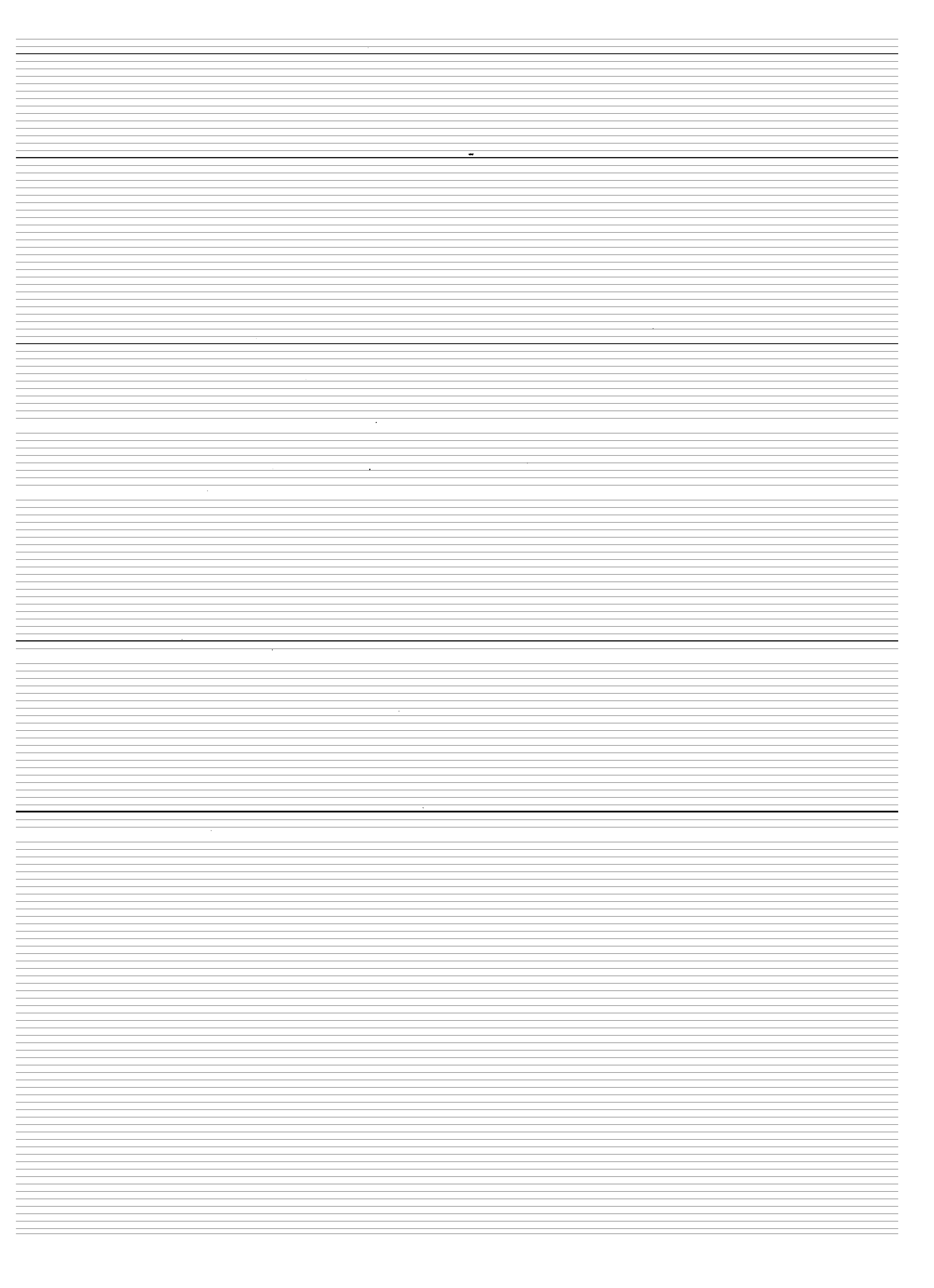
لقد قدم ديمقريطس ـ رغم ماديته فى فلسفة الطبيعة ـ فلسفة أخلاقية تقوم على "الإعتدال" و "الصداقة " كأساس للسعادة، وكان بذلك فى اعتقادى خير ممهد للفلسفات الأخلاقية الكبرى فى اليونان وأعنى بها فلسفات كلا من سقراط وأفلاطون وأرسطو.





هوامش ومراجع

الباب الثالث



الفصل الأول:

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة ــ الجزء الثانى من المجلد الثانى ــ الترجمة العربية، ص ١٧٨.

(٢) انظر : Guthrie Op. Cit., 266.

(٣) Copleston: Op. Cit., p.,83

(٤) انظر : برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول، الترجمة العربية، ص ١٠٨.

وأيضاً : Luce: Op. Cit. p. 65

وكذلك: ولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٧٨م، ص ٧٠.

(٥) انظر : Matson: Op. Cit. , P. 45

(٦) انظر : يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٤١.

(٧) انظر : ول ديورانت: قصة الحضارة، سبق ذكره، ص ١٧٩.

ود. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ١٩١.

واميل برييه: نفس المرجع السابق، ص ٩٢ – ٥٣.

وانظر أيضاً: Guthrie: Op. Cit., p.266-267.

(٨) انظر : Plato: Phaederus (270a) , in "Great Books", 7-Plato, Eng. trans. by B. Jowett, University of Chicago, Thirtieth printing 1988, p. 136

ويمكنك مراجعة نفس الموضع من الترجمة العربية التى قامت بها د. أميرة مطر .

(٩) Plutarch: The Lives of the Noble Grecians and Romans, in "Great

Books" - Part 14Plutarch, the J. Dryden Translation, University of Chicago, Thirtieth Pritining 1988, P. 124.

(١٠) انظر : Luce: Op.Cit., p. 66.

(١١) انظر Ibid.: Plato: Apology (26), Eng. Trans. in "Great Books" 204 - 205.

(١٢) انظر : Copleston: Op. Cit.,p. 83-84.

وأيضاً: Luce: Op. Cit., p.66

وكذلك: د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ١٩٢.

(١٣) انظر : يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص ٤١ ود. الأهوانى: نفسه، ص ١٩١.

وانظر أيضاً: Matson: Op. Cit, p.44.

كذلك: Luce: Op. Cit, p.65.

وأيضاً: Guthrie: Op. Cit., p. 266.

(١٤) Guthrie: Op. Cit., p. 269.

(١٥) جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثانى ، الترجمة العربية للفيف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٧٨م، ص ٤٠.

(١٦) انظر : هذه الشذرات فى د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ص ١٩٣ -١٩٦.

(١٧) انظر : Copleston: Op.Cit. , p. 84.

وأيضاً : Guthrie: Op.Cit., 269.

(١٨) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص٤٠.

(١٩) ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ١٧٩.

(٢٠) انظر : Plato: Phaedo (97), Eng. trans. in Great Books", Ibid., p. 241.

وأيضاً : د. الأهوانى نفس المرجع السابق، ١٩٢ .

(٢١) Copleston : Op. Cit.,p.84.

وانظر أيضاً: Guthrie:Op.Cit., P.313

(٢٢) انظر : بربيه: نفس المرجع السابق، ص ٩٣.

وأيضاً: Copleston : Op. Cit.,p.85.

(٢٣) انكساجوراس: فى الطبيعة، شذرة (١٧)، الترجمة العربية بكتاب د. الأهوانى فى نفس المرجع السابق، ص ١٩٥ - ١٩٦.

(٢٤) نفسه، شذرة (٤) ، ص ١٩٣.

وقارن أيضاً: الشذرات (١)،(٢)،(٣) بنفس الصفحة. وشذرة(٦)، ص ١٩٤.

(٢٥) نفسه، شذرة (٤)، ص ١٩٣.

(٢٦) انظر : Guthrie:Op.Cit., P.272.

(٢٧) انكساجوراس: نفس المصدر، مطلع شذرة (١٢)، الترجمة العربية ص ١٩٤.

(٢٨) Jaeger: The Theolgy of Early Greek Philosophers, p. 164.

(٢٩) Cornford: Greek Rligious thought, p. XXII .

(٣٠) انكساجوراس: نفس المصدر، مطلع شذرة (١٢)، الترجمة العربية ص ١٩٥.

وانظر أيضاً: شذرة (١٣)، فى نفس الصفحة.

(٣١) انكساجوراس: نفس المصدر، مطلع شذرة (١٥)،(١٦) وشذرة (٩)، ص ١٩٤.

وانظر أيضاً: اميل برييه: نفس المرجع السابق، ص ٩٥-٩٦.

(٣٢)انظر : Plato: Phaedo (79), Eng. Trans. in "Great Books", p.241.

(٣٣) Ibid.

(٣٤) Aristotle: Metaphysics (984b - 15- 20), Eng. Trans., p. 502.

(٣٥)انظر : Ibid, (984b -20), p. 502.

(٣٦) Ibid, 985 (18-23), Eng. Trans., p.503.

(٣٧) انظر : د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ٢٠٣.

(٣٨) انكساجوراس: نفس المصدر، شذرة (٢١أ)، الترجمة العربية ص ١٦٩.

(٣٩) نفسه، شذرة (٢١)، ص ١٩٦.

(٤٠) نفسه.

(٤١) نفسه، شذرة (٢١ب)، ص ١٩٦.

(٤٢) انظر : اميل برييه: نفس المرجع السابق، ص٩٦.

وأيضاً: د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ٢٠٤.

(٤٣) انظر : د. نجيب بلدى: دروس فى تاريخ الفلسفة، أعدها للنشر الطاهر وعزيز وكمال عبد اللطيف، دار توبقال للنشر، المغرب – الدار البيضاء، ١٩٨٧م ص ٣٨.

(٤٤) أرسطو: كتاب النفس [(٢) - (١٠-١٥)]، الترجمة العربية للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، دار احياء الكتب العربية – عيسى البابى الحلبى وشركاه ، القاهرة ١٩٤٩م، ص١٢.

(٤٥) نفسه.

(٤٦) نفسه (١٥ – ١٨)، ص ١٢.

(٤٧) Aristotle: On Sense and the Sensible, Ch.I - 436b, Translated

into English by J.I Beare, in "Great Books of the western World", 8- Aristotle, William Benton Publisher, Encyclopaedia Britinica Inc., 1952. p.673.

(٤٨) Ross (S.W.D.): Aristotle, London, Methuen and Co. LTD. reprinted 1971, p. 162.

(٤٩) Aristotle: De Plantis, B.I- Ch. I-815b (15-27), Translated by E.S. Forster, in "The Works of Aristotle, translated into English under the editorship of W.D.Ross, Vol. VI Opuscula, Oxford, At the Clarendon press 1961.

ويجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب يرجح أنه لم يكن من مؤلفات أرسطو، وأن مؤلفه ربما يكون هو نيقولاس الدمشقي وهو أحد المشائين.

(٥٠) انظر : برتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص ١١٠.

(٥١) انظر : جورج سارتون: نفس المرجع، ص ٤٣.

(٥٢) انظر : كورنفورد: كتاب مبادئ الحكمة، ص ١٣٢.

نقلاً عن د. الأهواني: نفس المرجع السابق، ص ١٩٨.

وانظر أيضاً: ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ١٨١.

(٥٣) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٤٣.

(٥٤) نفسه.

(٥٥) انظر تفاصيل حديث هيرودوت عن هذه المذاهب فى:

هيرودوت : هيرودوت يتحدث عن مصر، ترجمة د. محمد صقر خفاجة، تقديم د. أحمد بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٧م، ص ص ٩٦-٩٧.

(٥٦) الجدير بـالذكر هنـا أن هيرودوت لـم يذكـر أصحـاب تلـك المذاهـب المفسـرة لفيضان النيل صراحة. بل عدد وشرح هذه المذاهب الثلاثة فى تفسير الظاهرة، وانتقدها جميعاً [انظر : نفس المرجع السابق، نفس الصفحات].

ولكن ديورانت وسارتون يرجحان أن يكون صـاحب التفسـير الثـالث مـن تلـك التفسيرات التى عرضها هيرودوت هو تفسير انكساجوراس.

[انظر : سارتون: نفس المرجع السابق، نفس الصفحة ص ٤٤.

وكذلك: ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ١٨٢]

(٥٧) انظر : سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٤٤.

(٥٨) انظر:عرضـاً لـرأى الأسـتاذ رى فـى هذا الصـدد فـى: د. الأهوانـــى، نفـس المرجع السابق، ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

وراجع: انكساجوراس: نفس المصدر، شذرة (١٧)، ص ١٩٥-٩٦.

(٥٩) انظر : د. الأهوانى: نفس المرجع،ص ٢٠٥.

وأيضاً: Guthrie: Op.Cit., p. 289 - 290.

(٦٠) انكساجوراس: نفس المصدر، شذرة (١٨)، الترجمة العربية، ص ١٩٦.

وانظر أيضاً: شذرة (١٩)، بنفس الصفحة.

وانظر كذلك: ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ١٨٠.

وأيضاً: برتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص ١١٠.

ويمكنـك معرفـة تفـاصيل أكثـر عـن نظريـات انكسـاجوراس الكونيـة والفلكيـة فـى: Guthrie: Op.Cit., 304ff.

(٦١) ول ديورانت: نفس المرجع، ص ١٨٠.

(٦٢) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٤٣.

(٦٣) هيجل (ج.ف.ف): محاضرات فى فلسفة التاريخ ـ الجزء الأول (العقل فى التاريخ)، ترجمة د. امام عبد الفتاح امام ومراجعة د. فؤاد زكريا، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٤م، ص ٧٦.

(٦٤) نفسه، ص ٧٦.

(٦٥) نفسه، ص ٧٢.

الفصل الثانى:

(١) انظر Aristotle: Metaphysics B.I- Ch.3 - 984a (11-14), Eng. Trans. p.502.

وانظر أيضاً: Guthrie: Op. Cit. , p.128.

(٢) يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص ٣٥.

(٣) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٤٨.

(٤) نفسه.

وانظر أيضاً: Luce: Op. Cit. p.59.

(٥) انظر : رسل: نفس المرجع السابق، ص ٩٥.

وأيضاً : د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ١٦١.

(٦) برتراندرسل: نفس المرجع السابق،ص ٩٥.

(٧) جورج سارتون: المرجع السابق، ص ٤٨.

(٨) انظر على سبيل المثال:

Luce: Op. Cit. , p.59.

Guthrie: Op. Cit., p. 128.

وجورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٤٨.

(٩) بريبه: نفس المرجع السابق، ص ٨٨.

(١٠) ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص٢٠٦.

(١١) انظر : د. الأهواني: نفس المرجع السابق، ص ١٦١ - ١٦٢.

وأيضاً: Guthrie: Op. Cit., p. 131.

وكذلك: Zeller: Op. Cit., P.54.

(١٢) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٤٩.

(١٣) Guthrie: Op. Cit., p. 131.-232.

(١٤) انظر : ول ديورانت: نفس المرجع، ص ٢٠٦.

(١٥) هؤلاء الأساطين في نظر القفطي هم: انبادوقليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو.

[انظر : القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، طبعة دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان – بيروت. بدون تاريخ، ص ١٢ – ١٣]

(١٦) نفسه.

(١٧) انظر : Copleston: Op. Cit. p.78.

والأهواني: نفس المرجع، ص ١٦١.

وكذلك: Zeller: Op. Cit., p. 54.

(١٨) انظر : د. الأهواني: نفس المرجع السابق، ص ١٦١.

(١٩) انظر : Luce: Op.Cit. , p. 59.

(٢٠) Matson: Op.Cit., p.38.

(٢١) انظر : Zeller: Op. Cit. , p. 54.

(٢٢) انظر : برتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص٩٦.

وأيضاً: د. الأهوانى نفس المرجع السابق، ص ١٦٢.

(٢٣) Zeller: Op. Cit. , p. 55.

(٢٤) نقلاً عن ول يورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٠٦.

وأيضاً انظر Guthrie: Op.Cit., p.132

(٢٥) نقلاً عن: Zeller: Op. Cit. , p. 54.

(٢٦) انظر : رسل: نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

وأيضاً: د. الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ١٦٣.

(٢٧) نقلاً عن: برتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص ٩٦.

(٢٨) انظر : Copleston: Op. Cit., p.79.

(٢٩) انظر : جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٥٣.

(٣٠) Matson: Op. Cit. , p. 38.

وأيضاً: Guthrie: Op.Cit., p. 134.

ويمكنك معرفة بعض التفاصيل عن القصيدتين وعن الفروق بينهما من حيث العنوان والأسلوب والموضوع.. الخ فى: Guthrie: Op.Cit., p. 137-138.

(٣١) جورج سارتون: تاريخ العلم، سبق الإشارة إليه ، ص ٤٩.

(٣٢) Guthrie: Op.Cit., p. 135.

(٣٣) ول ديورانت: قصة الحضارة، سبق الإشارة إليه، ص ٢٠٧.

(٣٤) Guthrie: Op.Cit., p. 135.

وأيضا: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٤٩.

(٣٥) نقلا عن: Guthrie: Op.Cit., p. 135.

وانظر المزيد من التفاصيل عن اختلافات المؤرخين حول هذا العدد من الأبيات في هامش (3) فى نفس الصفحة.

(٣٦) انظر : د. الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ١٦٢.

(٣٧) انبادوقليس: قصيدة " فى الطبيعة" ، فقرة (٤) سطر (٣)، الترجمة العربية للدكتور الأهوانى فى نفس المرجع السابق، ص ١٦٥.

(٣٨) نفسه، فقرة(٤)، سطر (٢)، ص ١٦٥.

(٣٩) نفسه، فقرة (٤)، سطر (٨-١١)، ص ١٦٥.

(٤٠) نفسه، فقرة (٤)، سطر (٢-٣)، ص ١٦٥.

(٤١) نفسه، فقرة (٥-٦).

(٤٢) نفسه، فقرة (١٠٩)، ص ١٧٦.

(٤٣) انظر Aristotle: On The Soule-De Anima, B.I-Ch.2. 404b (12-15), Eng. Trans. by J.A. Smith, In "Great Books", 8- Aristotle: I, Encyclopaedia Britannica,inc.,U.S.A.1952 , P. 633.

(٤٤) I bid. 404b (16-19), p. 633.

(٤٥) I bid. pp. 633. -634

(٤٦) أرسطو: كتاب النفس ك (٥) ــ ٤١٠ ظ ، من الترجمة العربية للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، سبق الإشارة إليه، ص ٣٤.

وانظر نفس الموضع فى الترجمة الإنجليزية: Ibid., 410a (25-30), 410b (1-10), p. 640.

(٤٧) أرسطو: نفسه، بنفس الصفحة.

وقارن بنفس الموضع فى الترجمة الانجليزية: Ibid.

(٤٨) نفسه.

وقارن بنفس الموضع فى الترجمة الانجليزية: Ibid.

(٤٩) انظر : أرسطو : نفسه.

وقارن بنفس الموضع فى الترجمة الانجليزية Ibid.

(٥٠) انظر : كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو،، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٩٥م، ص ص، ٥٢-٥٦.

(٥١) انبادوقليس : نفسه، فقرة (٨٨)، ص ١٧٤.

(٥٢) انظر نفسه، فقرة (٨٤)، (٨٥)، ص١٧٤.

وانظر أيضاً: د. الأهوانى ، نفس المرجع، ص ١٧٩.

(٥٣) انظر : الأهوانى: نفس المرجع ونفس الصفحة.

وأيضاً: Guthrie: Op.Cit., p. 234.

(٥٤) انظر : انبادوقليس، نفسه : (شذرة ٨٤)، ص ١٧٤ من الترجمة العربية

وأقرأ ترجمة وتحليلاً لها فى: Guthrie: Op. Cit., p.235237.

(٥٥) I bid.

(٥٦) انبادوقليس: نفس المصدر (شذرة ٩٩)، الترجمة العربية، ص١٧٥.

(٥٧) د. الأهوانى، نفسه، ص ١٧٩.

(٥٨) نقلاً عن: Guthrie: Op. Cit., p.238.

(٥٩) نقلاً عن: I bid., p. 239.

(٦٠) د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ١٧٩.

وانظر أيضاً Guthrie: Op. Cit., p.240.

(٦١) نقلاً عن: I bid., p. 241.

(٦٢) انظر : د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ١٧٩.

و أيضاً Guthrie: Op. Cit., p.242.

(٦٣) نقلاً عن: I bid.

انظر : د. الأهوانى: نفس المرجع، ونفس الصفحة.

(٦٤) أنبادوقليس: نفس المصدر السابق (شذره ١٠٥)، الترجمة العربية، ص ١٧٦.

وقارن بالترجمة الإنجليزية فى: Freeman (K.) Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, Oxford - Basil Blackwell 1948, (105), 36.

(٦٥) انظر : يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٢٣٧.

(٦٦) انظر : د. مصطفى النشار: بتاح حوتب ـــ رائد الفكر الأخلاقى فى مصر القديمة، منشور بكتاب " نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية"، الطبعة الأولى بوكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة، ١٩٩٢، ص ٢١-٢٢.

(٦٧) أنبادوقليس: نفس المصدر (١٠٣)، الترجمة العربية ص ١٧٦.

وقارن نفس الشذرة (103) بالترجمة الإنجليزية السابق الإشارة إليها،p.63.

(٦٨) نفس المصدر السابق، شذرة ١١٠، ص ١٧٧ من الترجمة العربية.

وقارن نفس الشذرة (110)، فى الترجمة الإنجليزية، P.63-64.

(٦٩) نفس المصدر، شذرة (٧،٦) الترجمة العربية ص ١٦٦.

وراجع: Matson, Op. Cit. P.40.

وأيضاً: اميل بربيه ، نفس المصدر السابق، ص ٨٩.

(٧٠) نفس المصدر، شذرة (١٢)، الترجمة العربية، ص ١٦٦.

وانظر كذلك شذرة (١٧)، بنفس المصدر، الترجمة العربية ص ١٦٧ - ١٦٨.

(٧١) نفس المصدر، شذرة (١١)، الترجمة العربية ص ١٦٦.

(٧٢) انظر : نفس المصدر، شذرة (٢٣)، الترجمة العربية ص ١٦٩.

وأيضاً: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٣٦.

(٧٣) انظر : برييه، نفس المرجع السابق، ص ٨٩.

(٧٤) انظر : يوسف كرم، نفس المرجع، هامش ص ٣٦.

وأيضاً: د. الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ١٦٧.

(٧٥) انظر : Copleston: Op. Cit. p.80.

(٧٦) انظر : Luce: Op. Cit.,p.62.

(٧٧) أنبادوقليس: نفس المصدر، (شذرة ١٧)، الترجمة العربية ص ١٦٧.

وقارن أيضاً ، شذرة (٢٦)، ص ١٦٩.

(٧٨) نفسه، شذرة (٢٠)، ص ١٦٩.

وانظر أيضاً: English Translation by Freeman in "Ancilla To The Presocratic Philo sophers", p. 54.

(٧٩) انظر : شذرات انبادوقليس فى:

I bid:(Fra. 21-22-26-27-35-36), pp. 54-57.

وقارن الترجمة العربية لهذه الشذرات، سبق الإشارة إليها، فى ١٦٨- ١٧٠.

(٨٠) انظر : نفس المصدر السابق، (شذره ٢٧،٢٨)، الترجمة العربية ص ١٧٠.

وقارن: نفس الشذرات، الترجمة الإنجليزية لفريمان، p.56.

(٨١) انظر : د. الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، ص١٨٤.

(٨٢) انظر : أنبادوقليس: نفس المصدر (شذرة ٢٨، ٢٩) الترجمة العربية للدكتور الأهواني، ص ١٧٠.

وقارن: Eng. Trans. by Freeman (28 - 29), p. 56

(٨٣) انظر اميل برييه، نفس المرجع السابق، ص ٩٠.

وراجع الشذرات من ٣٧ حتى ٤٣، الترجمة العربية، ص ١٧١.

(٨٤) نفسه. وانظر الشذرات (٤٠،٤١،٤٣،٤٤) من نفس الترجمة العربية ص ١٧١.

(٨٥) أنبادوقليس: نفس المرجع السابق، (شذرة ٤٧)، الترجمة العربية ص ١٧١.

وراجع: الترجمة الإنجليزية لفريمان (شذره 47)، p.58.

(٨٦) نفس المصدر السابق، شذرة (٤٥،٤٦)، الترجمة العربية بنفس الصفحة.

وكذلك الترجمة الإنجليزية بنفس الصفحة السابق الإشارة إليها.

(٨٧) نفس المصدر السابق، الترجمة العربية، شذرة (٤٤)، ص ١٧١.

وقارن الترجمة الإنجليزية بنفس الصفحة المشار إليها سابقاً.

(٨٨) نفس المصدر، شذرة (٥٧)، الترجمة العربية، ص١٧٢.

(٩٠) نفسه، شذرة (٦٢)، الترجمة العربية، ص ١٧٢.

(٩١) نفسه، شذرة (٦٥)، الترجمة العربية، ص١٧٣.

(٩٢) انظر : نفس المصدر (شذرات ٦٨-٦٩-٧٠-٧١)، الترجمة العربية ص ١٧٢-١٧٣.

(٩٣) انظر : نفس المصدر (شذرات ٧٢-٧٣-٧٤-٧٥- ٧٧-٧٩)، الترجمة العربية ص ١٧٣- ١٧٤.

(٩٤) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية ـ الجزء الأول، الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود ، ص ٩٧.

(٩٥) أنبادوقليس: التطهير Katharmoi، شذرة (١١٥)، الترجمة العربيـة نفس الشذرة (115)، فى الترجمة الإنجليزية لفريمان فى: Ibid, p.65.

(٩٦) انبادوقليس: نفس المصدر السابق (شذرة ١١٥)، الترجمة العربية، ص ١٨٦.

وقارن بنفس الشذرة فى الترجمة الإنجليزية لفريمان p.65

وانظر : Guthrie (W.K.C.): Op. Cit. , P. 251-252.

(٩٧) نفس المصدر السابق، شذرة (١١٧)، الترجمة العربية، ص ١٨٨.

وقارن بنفس الشذرة، فى الترجمة الإنجليزية لفريمان p. 65.

(٩٨) نفسه، شذرة (١١٨)، ص ١٨٨.

وقارن: The English Translation, p. 65.

(٩٩) نفسه، شذرة (١١٢)، الترجمة العربية، ص ١٨٧.

وقارن: Ibid, p. 64.

(١٠٠) نفسه، شذرة (١١٩)، الترجمة العربية، ص ١٨٨.

(١٠١) د. أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص١٨٧.

(١٠٢) هذه الشذرة عن ترجمة د. زكى نجيب محمود لتاريخ الفلسفة الغربية لبرتراندرسل، الجزء الأول، ص ٩٦.

وقارن ترجمة نفس الشذرة فى أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، شذرة (١٠٠)، ص ١٧٥ – ١٧٦.

(١٠٣) برتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص٩٦.

(١٠٤) نفسه، ص ٩٧.

(١٠٥) جورج سارتون: تاريخ العلم، ك ١ – جـ ٢، الترجمة العربية ص ٥٠.

(١٠٦) انظر : انبادوقليس: فى الطبيعة (شذرة (٤٧)، (٤٨))، الترجمة العربية، ص ١٧١.

(١٠٧) برتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص ٩٧.

(١٠٨) هذه الشذرة نقلاً عن: جورج سارتون: تاريخ العلم، سبق الإشارة إليه، ص ٥١.

(١٠٩) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٥١.

(١١١) انظر : د. أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ١٨٩.

(١١٢) جورج سارتون: نفس المرجع، ص ٥١.

(١١٣) نفسه، ص ٥١ – ٥٢.

(١١٤) نفسه، ص ٤٩.

(١١٥) رسل: نفس المرجع السابق ، ص ١٠٢.

(١١٧) انظر : د. الأهوانى نفس المرجع السابق، ص ١٩٠.

الفصل الثالث:

(١) انظر : Aristotle: Metaphysics, BI - Ch.4 - 985b (5) Eng. Trans. p. 503.

وانظر أيضاً: Bailey (C.) The Greek Atomists and Epicurus, Oxoford, at the Clarendon Press, 1982, p. 66.

وكذلك: Luce: Op. Cit., p 72.

Matson: Op. Cit., p. 48.

(٢) انظر : اميل بربيه: نفس المرجع السابق ص ١٠١.

وبرتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص ١١١.

وول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٠٠.

(٣) انظر في هذه الآراء حول اختلاف الروايات حول موطن لوقيبوس في :

K. Free man: The Pre- Socratic Philosophers, Oxford, Basil Black well, 1946, p.285.

وأيضاً: د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ٢٠٨.

وكذلك: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص٥٥.

(٤) انظر : Copleston: Op. Cit., p. 89.

وأيضاً: برتراندرسل: نفس المرجع، نفس الصفحة.

وكذلك : د.الأهوانى: نفس المرجع، نفس الصفحة.

(٥) انظر : Luce: Op.Cit. , P.72.

(٦) برتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص ١١١.

(٧) انظر : C.Bailey: Op. Cit., p. 66.

وأيضاً د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ٢٠٩.

وكذلك K.Ereeman: Op. Cit., p. 285.

(٨) K. Freeman: Op. Cit., p. 285.

وانظر نص ثيوفراسطس فى د. الأهوانى : نفس المرجع ، ص ٢٠٩

ونص كلام ديوجين فى: Copleston: Op. Cit., p. 98

(٩) جورج سارتون: تاريخ العلم، ص ٥٥.

(١٠) انظر : Copleston: Op. Cit., p. 98

وكذلك : K. Freeman: Op. Cit., p. 286.

(١١) نقلا عن: جورج سارتون، نفس المرجع السابق ص ٥٥.

(١٢) انظر : نفس المرجع السابق، ص ٥٥.

وكذلك ديورانت، قصة الحضارة ـ سبق ذكره، ص ٢٠٠

(١٣) انظر : د. الأهوانى: نفس المرجع السابق ، ص ٢١٧.

(١٤) اميل برييه: نفس المرجع السابق، ص ١٠١.

وأيضاً: Luce: Op. Cit., p. 73.

(١٥) Bailey: Op. Cit., P. 109.

وأيضاً: د. الأهوانى، ص ٢١٨.

(١٦) انظر : جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٥٦.

وول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ١٧٨، ٢٠١.

وبراتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص ١١١.

وكذلك: د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ٢١٨.

وأيضاً: Bailey: Op. Cit., pp110 -111.

Freeman: Op. Cit., p. 291.

وانظر كذلك فى زيارته لمصر وتعلمه على يد علمائها العلوم المختلفة وخاصة علم الكمياء: د. سليم حسن: نفس المرجع السابق، ص ٦٠- ٦١.

(١٧) نقلا عن: د. الأهوانى، نفس المرجع الستبق، ص ٢١٨.

(١٨) نقلاً عن: د. الأهوانى، نفس المرجع، ص ١١٢.

وعن: K. Freeman: Op. Cit., p. 286.

(١٩) انظر رسل: نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.

وأيضاً: Burnet: Greek Philosophy From Thales To Plato, London, Macmillan and Co. LTD., 1961, p. 193.

(٢٠) نقلاً عن : ول ديورانت، نفس المرجع، ص ٢٠١.

(٢١) نقلاً عن: نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

وانظر أيضاً:د. الأهوانى، نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢٢) نقلاً عن: برتراندرسل: نفس المرجع، الترجمة العربية، ص ١١٢.

(٢٣) نقلاً عن: ول ديورانت: نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص٢٠٢

(٢٤) انظر : يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٨.

(٢٥) انظر : د. أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ١٠٧.

(٢٦) K. Freeman: Op. Cit., p. 290.

(٢٧) انظر : ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٠٤ – ٢٠٥.

(٢٨) نفسه، ص ٢٠١.

(٢٩) K. Freeman: Op. Cit., p. 293.

(٣٠) I bid., p 294.

وانظر : Matson: Op. Cit. , p. 53

(٣١) K. Freeman: Op. Cit., p. 294.

(٣٢) I bid.

(٣٣) I bid.

(٣٤) G.K. Strodach: The Philosophy of Epicurus, Northwestern University Press, U.S.A. 1963, pp.8-11.

وأيضاً: Copleston: Op. Cit. p. 90.

وكذلك: ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، الترجمة العربية، ص ٦٥-٦٦.

Luce: Op. Cit. , 73-74.

(٣٥) انظر : C. Bailey: Op. Cit. , p. 12. - 44.

(٣٦) Aristotle: On generation and Corruption (B. I - Ch. 8 -

325a 1-10), Eng. Trans. by H.H. Joachim,in “Great Books”, p. 423.

(٣٧) برتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص ١١٣.

(٣٨) انظر : C. Bailey: Op. Cit. , p. 64.

ود. الأهواني: نفس المرجع السابق، ص ٢١٧.

وأيضاً: جورج سارتون: تاريخ العلم، ص ٦٠-٦١.

وانظر كذلك: د. على زيعور: الفلسفات الهندية، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٣م، ص ٦٣-٦٤.

(٣٩) انظر : هيجل: محاضرات فى تاريخ الفلسفة، ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٦م، ص ٢٧٨، ص ٢٨٢.

وأيضاً: C. Bailey: Op. Cit., p. 64-65.

نقلاً عن: A. B. Keith: Indian Logic and Atomism, pp. 208-232.

(٤٠) ستيس: نفس المرجع السابق، ص ٦٦.

وأيضاً: Copleston: Op. Cit. Cit. p. 90.

(٤١) Aristotle: Metaphysics, BI-Ch.4-986b (15-20), Eng. Trans.p. 503.

وانظر أيضاً: C. Bailey: Op. Cit., p.80.

وكذلك: Luce: Op. Cit., p. 74.

(٤٢) انظر : أرسطو: كتاب النفس (٤٠٤أ - ٤٠٢ب)، الترجمة العربية للدكتور الأهوانى ص ٩.

(٤٣) Aristotle: De Caelo (On the Heavens) - 300 b 8.

نقلاً عن: W.K.C. Guthrie: Op. Cit., p. 396-697.

(٤٤) I bid. , 397.

(٤٥) نقلاً عن د. الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص ٢١٦.

وانظر أيضاً C. Bailey: Op. Cit., p.76-77.

(٤٦) K. Freeman: The Pre-Socratic Philosphers, p. 301.

(٤٧) I bid.

(٤٨) انظر : Copleston: Op. Cit. Cit. p. 90

والأهواني: نفس المرجع السابق، ص ٢٢٠ – ٢٢١.

(٤٩) Aristotle: On Generation and Corruption (B.I Ch.8-326a-10-11), Eng. Trans.,p. 424.

(٥٠) K. Freeman:,Op. Cit, p. 301.

(٥١) انظر : هيجل: نفس المرجع السابق، ص ٢٨٢.

(٥٢) انظر : برتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص ١١٣

(٥٣) انظر : K. Freeman:,Op. Cit, pp. 302.-304.

وأيضاً: C.Bailey : Op. Cit, pp.138-155.

وكذلك: Guthrie: Op. Cit, pp.404 ff.

(٥٤) انظر : I bid.

(٥٥) ولترستيس: نفس المرجع السابق، ص ٦٨.

وانظر أيضاً: C.Bailey : Op. Cit, pp.120.

(٥٦) انظر : اميل بريبه: نفس المرجع السابق، ص١٠٣.

وأيضاً: Luce: Op. Cit. , p. 76.

(٥٧) انظر : K. Freeman:,Op. Cit, p. 306.

(٥٨) انظر : I bid.

وانظر أيضاً: Guthrie: Op. Cit, p. 430.

(٥٩) انظر : C.Bailey : Op. Cit, p157-158.

(٦٠) I bid., p. 160.

(٦١) I bid., p. 160- 161.

وأيضاً: Guthrie: Op. Cit, p. 433-434.

وكذلك: ولترستيس، نفس المرجع السابق، ص ٦٨.

(٦٢) نقلاً عن: Guthrie: Op. Cit, p. 478.

(٦٣) انظر : أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، الترجمة العربية، ص ٣١٢.

وانظر أيضاً: د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ٢٢٥.

(٦٤) نقلاً عن: Cornford: Greek Religious thought, edited by Ernest Barker, University of London 1923, p. 140.

(٦٥) I bid.

وانظر أيضاً: ستيس: نفس المرجع السابق، ص ٦٨.

(٦٦) انظر : د. الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ٢٢٥-٢٢٦.

وأيضاً: ستيس: نفس المرجع السابق، ص ٦٨.

وراجع حديث Bailey التفصيلى عن دور العلل الطبيعية والضرورة المادية فى تفسير كل ما يحدث فى العالم الطبيعى عند ديمقريطس فى :

C.Bailey : Op. Cit, pp.120-123.

(٦٧) انظر : جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ١٠١– ١٠٣.

(٦٨) انظر : K. Freeman:,Op. Cit, pp. 306.

(٦٩) I bid., p. 309.

(٧٠) انظر : C.Bailey : Op. Cit, p.163.

(٧١) انظر : I bid. , p. 167.

(٧٢) انظر : I bid. , p. 163-164& p. 180.

وأيضاً: د. أميرة مطر: نفس المرجع السابق، ص ١١٠.

(٧٣) انظر : I bid. , p. 179- 180.

وأيضاً: اميل بريية: نفس المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٧٤) انظر : بريية نفس المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٧٥) انظر : على سامى النشار وآخرون: ديمقريطس ــ فيلسوف الذرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، بدون تاريخ، ص ٩٥.

(٧٦) انظر : يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص ٤١.

(٧٧) C.Bailey : Op. Cit, p.86.

(٧٨) انظر : ستيس: نفس المرجع السابق، ص ٦٩.

(٧٩) د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ٢٢٦.

وانظر أيضاً: C.Bailey : Op. Cit, p.212.

(٨٠) هذه الشذرات نقلاً عن :

ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٠٤.

(٨١) انظر: C.Bailey: Op. Cit., p. 188.

(٨٢) انظر : د. الأهوانى، نفس المرجع، ص ٢٢٦- ٢٢٧.

(٨٣) قارن هذه الأفكار لديمقريطس بما ورد لدى بتاح حوتب وعبرنا عن جانب منه فى بحثنا عن "بتاح حوتب ــ رائد الفكر الأخلاقى فى مصر القديمة" المنشور بكتابنا نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ــ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية" ، سبق الإشارة اليه.

(٨٤) انظر بعض هذه الأقوال فى:

جورج سارتون: تاريخ العلم، سبق الإشارة إليه، ص ٥٧-٥٨.

وكذلك: Matson: Op. Cit. , p. 60-61.

(٨٥) انظر : رسل: نفس المرجع السابق، ص ١٢٣

وكذلك: C.Bailey : Op. Cit, p.206.

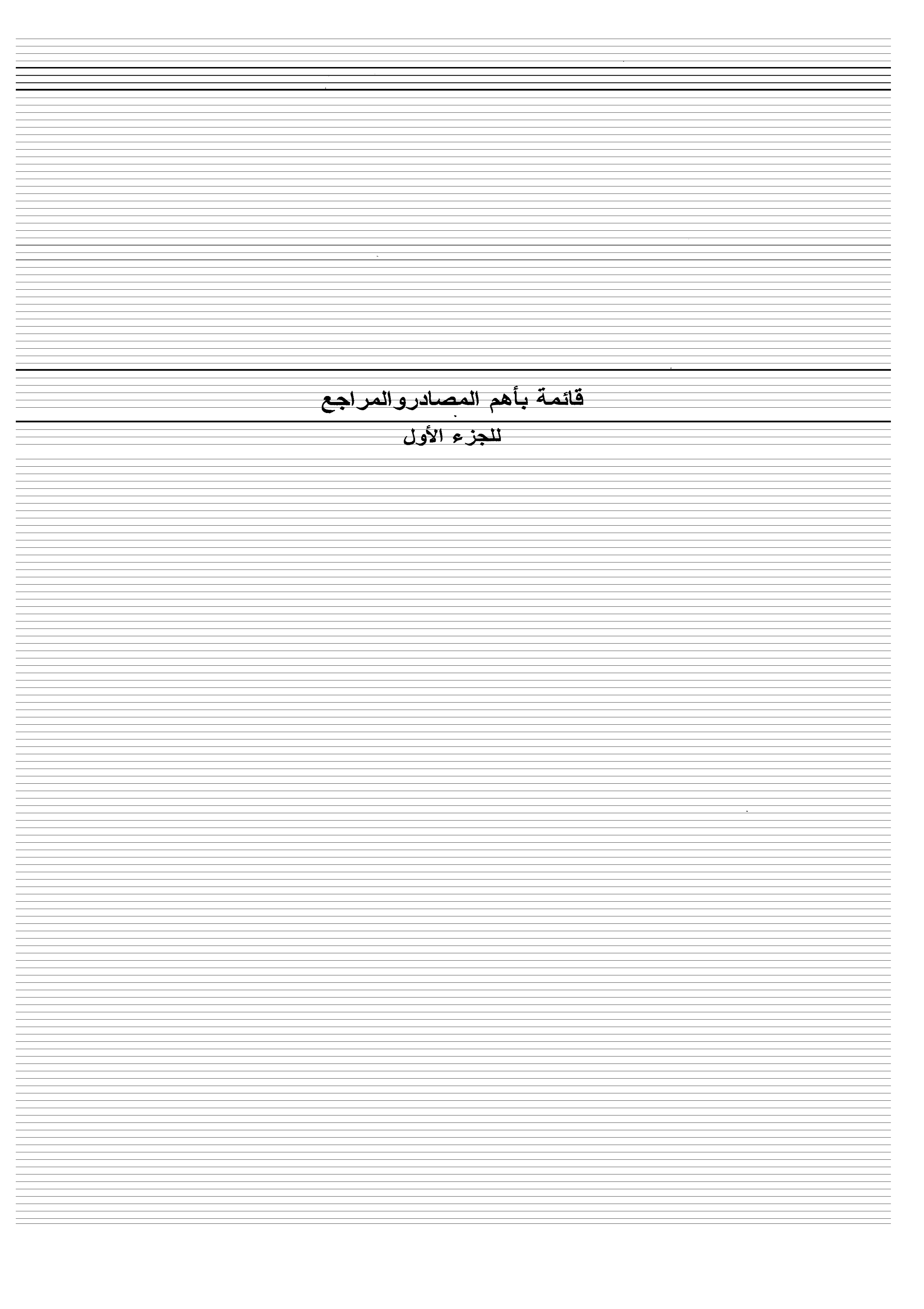
(٨٦) نقلاً عن جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٥٨.

(٨٧) نفسه.

(٨٨) انظر : C.Bailey : Op. Cit, pp. 198-202.

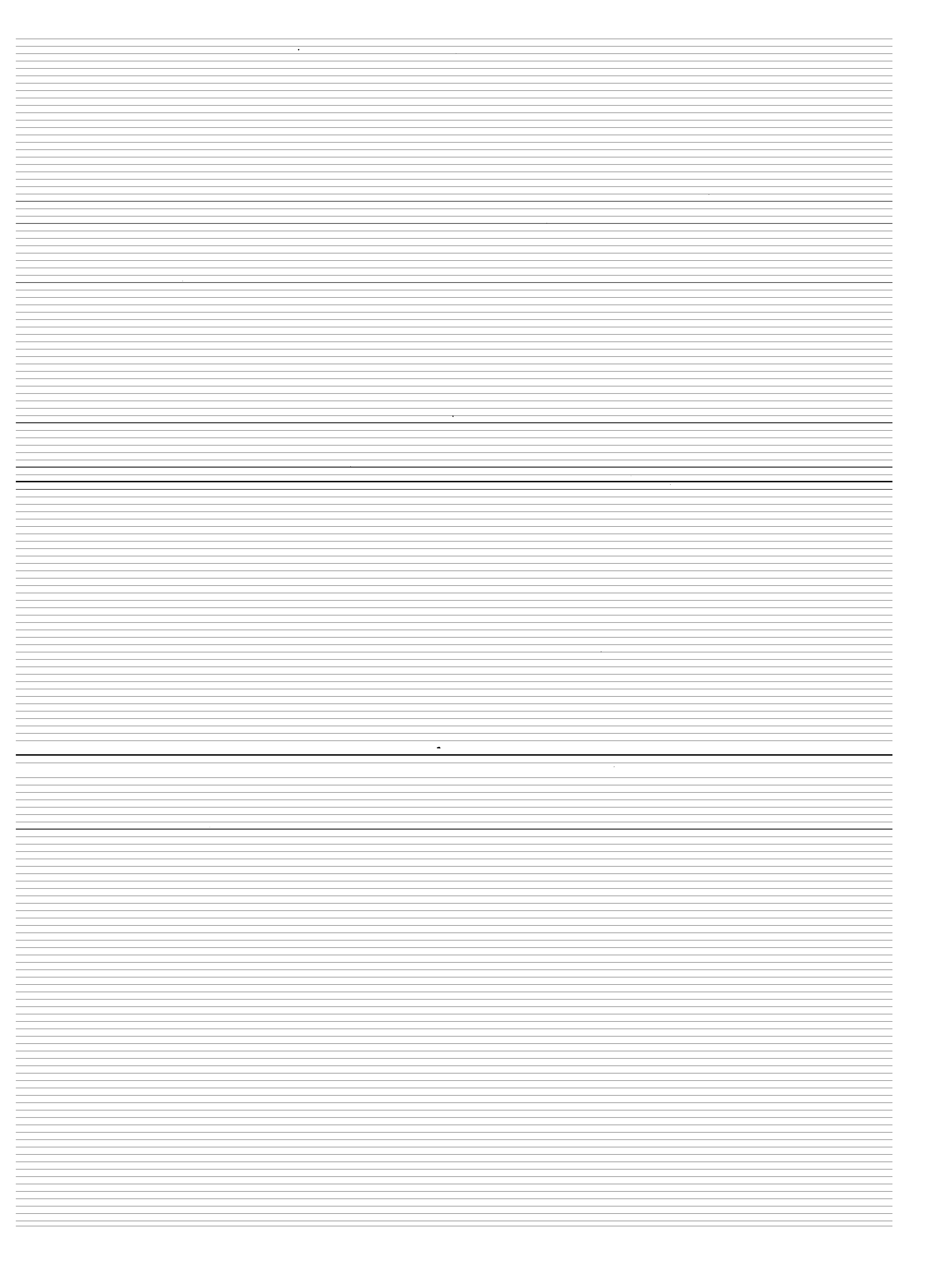
(٨٩) قارن هذه الآراء أيضاً بآراء بتاح حوتب الأخلاقية فى بحثنا السابق الإشارة إليه لتلمس مدى التطابق بين آراء المفكرين القديمين!

(٩٠) انظر: C.Bailey : Op. Cit, pp. 207-208.



قائمة بأهم المصادروالمراجع

للجزء الأول



أولا : المصادر والمراجع العربية:

(أ) المصادر العربية:

١-أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية، القاهرة ـ الطبعة الأولى ١٩٥٤م.

٢-أرسطو طاليس: كتاب " النفس"، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى، دار احياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٩.

٣-أرسطو طاليس: السياسة، نقله إلى العربية د. أحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩م.

٤-أفلاطون: كراتيلوس (اقراطليوس)، ترجمة د. عزمى طه السيد، منشورات وزارة الثقافة الأردنية، عمان ١٩٩٥م.

٥-كولنجوود: فكرة الطبيعة، ترجمة أحمد حمدى محمود، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة ١٩٦٧م.

٦-لاؤوتسى: الطريق والفضيلة، ترجمة د. عبد الغفار مكاوى، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٧م.

وللكتاب ترجمة أخرى تحت عنوان " التاو" قام بها د. هادى العلوى، دار الكنوز الأدبية، بيروت ١٩٨٥.

٧-ملحمة جلجامش، ترجمة د. سامى سعيد الأحمد، دار الجيل ببيروت ودار التربية ببغداد، ١٩٨٤.

٨- هيرودوت: هيرودوت يتحدث عن مصر، ترجمة د. محمد صقر خفاجة، تقديم د.أحمد بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٧م.

(ب) المراجع العربية:

١- د. أحمد عتمان: "هرقل" - بحث فى مغزى أسطورة التأليه وأصولها الشرقية، مجلة "آفاق عربية"، السنة الثالثة – العدد الخامس، بغداد – كانون الثانى ١٩٧٨م.

٢- ارنست كاسيرر: "الدولة والأسطورة" ، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، مراجعة أحمد خاكى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥م.

٣- د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٧م.

٤- د. أميرة حلمى مطر: دراسات فى الفلسفة اليونانية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

٥- اميل برييه: تاريخ الفلسفة – الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشى، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٢م .

٦- أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة د. عزت قرنى، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٦م.

٧- برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية – الكتاب الأول، ترجمة د. زكى نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٧م، الطبعة الثالثة ١٩٧٨م.

٨- برستيد: فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن، سلسلة الألف كتاب (١٠٨)، مكتبة مصر، القاهرة – بدون تاريخ.

٩- توملين (أ.و.ف) : فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٠م.

١٠- ثيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس ، ترجمة حاتم سليمان، دار الفارابى، بيروت ١٩٨٧م.

١١-جان بيارفرنار: أصول الفكر اليونانى، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٧م.

١٢-جفرى بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. امام عبد الفتاح امام، سلسلة عالم المعرفة (١٧٣)، الكويت ١٩٩٣م.

١٣-جورج سارتون: تاريخ العلم ــ الجزء الأول ، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، القاهرة ــ الطبعة الثالثة ١٩٧٦م.

١٤-جورج سارتون: تاريخ العلم ــ الجزء الثانى ، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، القاهرة ــ الطبعة الثالثة ١٩٧٨م.

١٥-جورج سارتون: تاريخ العلم ــ الجزء الثالث ، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، القاهرة ــ الطبعة الثالثة ١٩٧٠م.

١٦-جون ويلسون: الحضارة المصرية، ترجمة د. أحمد فخرى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.

١٧-حامد عبد القادر: زرادشت الحكيم، مكتبة نهضة مصر، القاهرة ١٩٥٦م.

١٨-حسام الدين الألوسى: بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من المثيولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨١م.

١٩-د. حسن شحاته سعفان: كونفشيوس، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

٢٠-روجيه جارودى: حوار الحضارات، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت ــ الطبعة الثالثة ١٩٨٦.

٢١-روصن Ruxin : وحدة الإنسان فى فلسفة الصين القديمة، بحث نشر بمجلة " ديوجين" العدد ٨٤، مركز مطبوعات اليونسكو بالقاهرة، ١٩٨٩م.

٢٢-ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م.

٢٣-سرفيالى رادا كرشنا ود. شارلزمور: الفكر الفلسفى الهندى، ترجمة ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت ١٩٦٧م.

٢٤-سليمان مظهر: قصة الديانات، دار الوطن العربـى للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ.

٢٥-سليم حسن: مصر القديمة ـ الجزء الرابع عشر، مطابع دار الكتاب العربي، القاهرة، بدون تاريخ.

٢٦-سوفاج (ميشلين). برمنيدس، ترجمة د. بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٧.

٢٧-شارل فرنر: الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات دار الأنوار، بيروت ١٩٦٨م.

٢٨-صمويل كريمر: من ألواح سومر، ترجمة طه باقر، تقديم ومراجعة د. أحمد فخري، مكتبة المثنى ببغداد ومؤسسة الخانجي بالقاهرة، بدون تاريخ.

٢٩-د. عبد العزيز صالح: الشرق الأدنى القديم ـ الجزء الأول (مصر والعراق)، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة ـ القاهرة ١٩٨٢.

٣٠-د. عبد العزيز صالح: فلسفات نشأة الوجود فى مصر القديمة، مجلة " المجلة" ـ فبراير ١٩٥٩م، القاهرة ١٩٥٩م.

٣١-د. عبد الغفار مكاوى: جذور الإستبداد ـ قراءة فى أدب قديم، سلسلة عالم المعرفة (١٩٢)، الكويت ١٩٩٤م.

٣٢-د. عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الخامسة ١٩٧٩م.

٣٣-د. عبد الرحمن بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٦٤م.

٣٤-د. عبد الرضا الطعان: الفكر السياسى فى العراق القديم، الجزء الثانى، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد ـ الطبعة الثانية ١٩٨٦م.

٣٥-د. عبد القادر حمزة: على هامش التاريخ المصرى القديم، الجزء الأول، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٤١م.

٣٦-على زيعور: الفلسفات الهندية، دار الأندلس، بيروت ـ الطبعة الثانية ١٩٨٣م.

٣٧-د. على سامى النشار وآخرون: هيراقليطس ـ فيلسوف التغير وأثره فى الفكر الفلسفى، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٩م.

٣٨-د. على سامى النشار وآخرون: ديمقريطس ـ فيلسوف الذرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية ـ بدون تاريخ.

٣٩-فرانكفورت (هـ. وهـ. أ) وآخرون: ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، مكتبة دار الحياة ببغداد، ١٩٦٠م.

٤٠-فيليب ويلرايت: هيراقليطس ، ترجمة عبده الراجحى، نشر ضمن كتاب: هيراقليطس ــ فيلسوف التغير" تأليف د. على سامى النشار وآخرون، دار المعارف ــ القاهرة ١٩٦٩م.

٤١-كاركولاكوف: مسألة اللغة عند هيراقليطس، نشر ضمن مجموعة لغة وأسلوب القدماء، مطبوعات جامعة الدولة فى لينتجراد ١٩٦٦م.

٤٢-كارل ياسبرز: فلاسفة انسانيون، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت وباريس، الطبعة الثالثة ١٩٨٨.

٤٣-كريل (هـ.ج): الفكر الصينى من كنفوشيوس إلى ماوتسى تونج، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٧١م.

٤٤-كريم متى: الفلسفة اليونانية، مطبعة الإرشاد القومى، بغداد ١٩٧١.

٤٥-لويس كاربنسكى: رياضيات المصريين القدماء وأثرها فى تقدم العلوم والعمران، مجلة "المقتطف" المصرية، سبتمبر ١٩٣٦م، القاهرة ١٩٣٦م.

٤٦-ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٩١م.

٤٧-مارتن برنال: أثينا أفريقية سوداء ــ الجذور الأفريقية والمشرقية للإغريق، نقله إلى العربية شوقى جلال ضمن كتابه " الحضارة المصرية ــ صراع الأسطورة والتاريخ"، سلسلة اقرأ (٦١٤)، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٦م.

٤٨-د. محمد البهى: الجانب الإلهى فى التفكير الإسلامى، دار الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٧م.

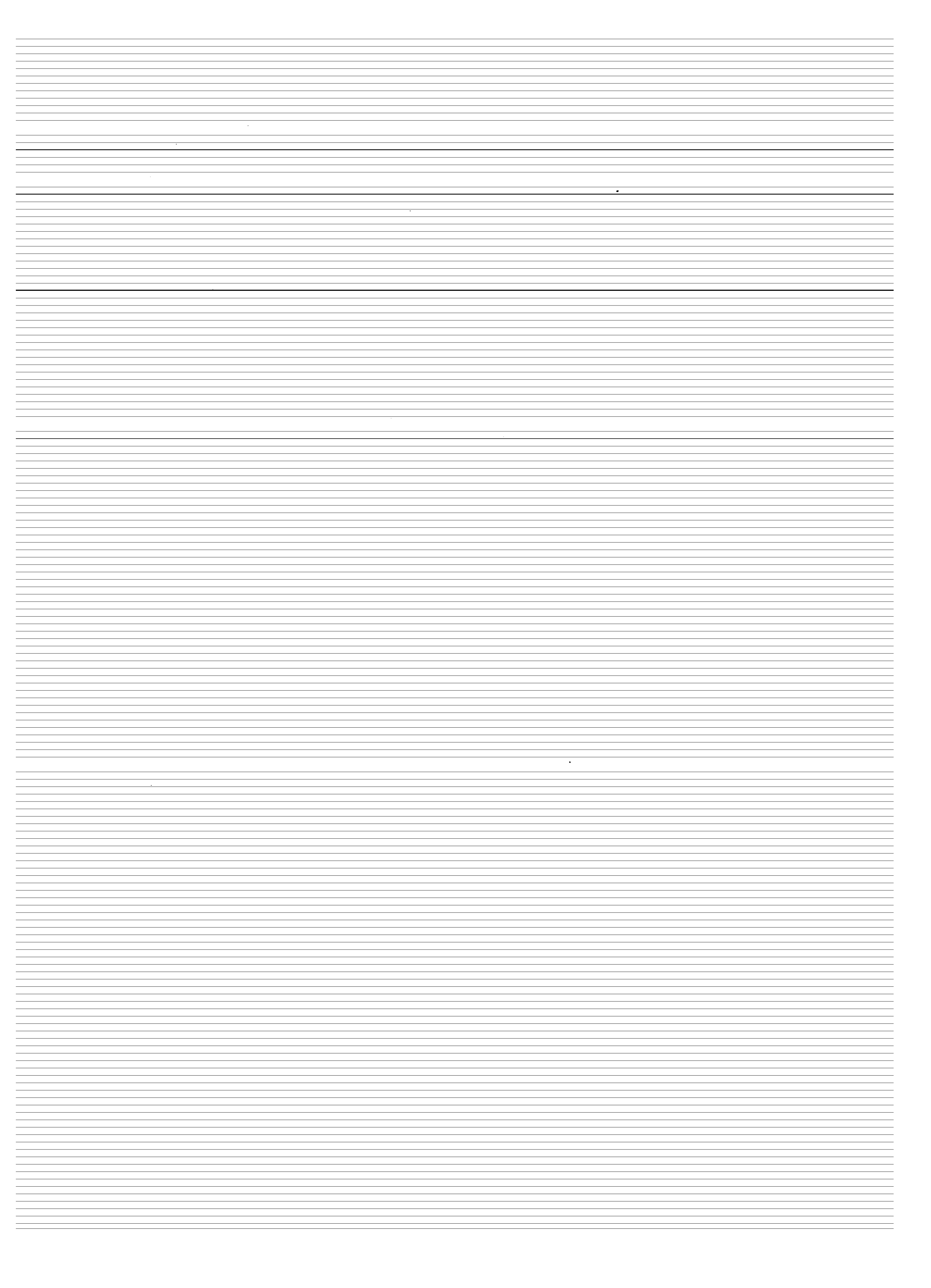
٤٩-د. محمد على أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفى ــ الجزء الأول، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، الطبعة الرابعة ١٩٧٢م، الطبعة الخامسة ١٩٧٨م.

٥٠-د. محمد غلاب : الفلسفة الشرقية، مطبعة البيت الأخضر، القاهرة ١٩٣٨م.

٥١-د. مصطفى النشار: المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال، مجلة كلية الآداب ــ جامعة القاهرة، العددان ٤٦، ٤٧ لسنة ١٩٨٦م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٨م.

٥٢-د. مصطفى النشار: بتاح حوتب ــ رائد الفكر الأخلاقى فى مصر القديمة، مجلة كلية الآداب ـ جامعة الإمارات، العدد السابع، العين ١٩٩١م.
٥٣-د. مصطفى النشار: اخناتون ـ الملك الفيلسوف، نشر ضمن كتاب " فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٨.
٥٤-د. مصطفى النشار: فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة، مجلة كلية الآداب ـ جامعة القاهرة، مجلد ٥٥ - العدد ٤ ، أكتوبر ١٩٩٥م.
٥٥-د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولى ـ الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٨٨م.
٥٦-د. مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٥م ـ الطبعة الثانية ١٩٨٧م.
٥٧-د. مصطفى النشار: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ــ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، وكالة زووم برس للإعلام، القاهرة ١٩٩٢م.
٥٨-د. مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية ـ دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٦م.
٥٩-د. مصطفى النشار: مدرسة الاسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٥م.
٦٠-د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، الطبعة الثانية،دار الكتاب الجامعى بالعين، الإمارات ١٩٩٠م.
٦١-د. نجيب بلدى : دروس فى تاريخ الفلسفة ، أعدها للنشر الطاهر وعزيز وكمال عبداللطيف، دار توبقال للنشر، المغرب، الدار البيضاء ١٩٨٧م.
٦٢-هنرى توماس: أعلام الفلاسفة ـ كيف نفهمهم، ترجمة مترى أمين ومراجعة د. زكى نجيب محمود ، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٤م.
٦٣-هيجل (ج.ف.ف): محاضرات فى فلسفة التاريخ ــ الجزء الأول (العقل فى التاريخ)، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ومراجعة د. فؤاد زكريا، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٤م.
٦٤-هيجل (ج.ف.ف): محاضرات فى تاريخ الفلسفة، ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٦م.

٦٥-ولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت ١٩٨٧م.
٦٦-ول ديورانت: قصة الحضارة ــ المجلد الأول ــ الجزء الأول (حضارة اليونان)، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة ـ القاهرة ١٩٦٩م.
٦٧-ول ديورانت: قصة الحضارة ـ المجلد الثانى ــ الجزء الأول، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٩م.
٦٨-يان آسمان: ماعت مصر الفرعونية وفكرة العدالة الإجتماعية، ترجمة د. زكية طبوزاده و د. عليه شريف، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٦م.
٦٩-يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، المطبعة الثالثة القاهرة ١٩٥٣م.



ثانياً: المصادر والمراجع الأجنبية:

(أ) المصادر الأجنبية:

1- Aristotle: Metaphysics, Translated into English by W.D.Ross, in "Great Books of the Western World", 8-1, Encyclopaedia Britannica Inc., London - Chicago - Tornto 1952.

2- Aristotle: On The Heavens, Translated into English by J.L. Stocks, in "Great Books Of the Western World", 8-1, Encyclopaedia Britannica, London 1952.

3- Aristotle: Physics, Translated into English by R. P. Hardie R.K. Gaye, in "Great Books of the Western World", London 1952.

4- Aristotle : On Sense and the Sensible, Translated into English by J. I. Beare, in " Great Books Of TheWestern World", London 1952.

5- Aristotle: De Plantis, translated into English By E.S. Forster, in "the Works of Aristotle" translated into English under the editorship of W.D. Ross, Vol. VI Opscula, Oxford, At the Clarendon Press 1961.

6- Aristotle: On Generation and Corruption, translated into English by H.H. Joachim, In " Great Books of the Western World", London 1952.

7- Aristotle: On the Soul - De Anima, Translated by J. A. Smith, in "Great Books of the Western World" London 1952.

8- Freeman (K) : Ancilla to the Pre Socratic Philosophers, Oxford - Basil Blackwell 1948.

9- Freeman (K) : The Pre Socratic Philosophers, Oxford - Basil Blackwell 1946.

10-Heroduts: The Histories, Translated into English by Aubrey de Selincourt, Penguin Books, U.S.A. 1963.

11-Lao Tzu, The Sayings of Lao Tzu, Translated from the Chinese by Lionel Giles M.A., London, John Murray, Albenarle Street,w., 1937.

12-Plato: Protagoras, Translated into English by W. K.C. Guthrie, Penguin Books, New York, U.S.A. 1977.

13-Plato: Theaeteus, Translated into English by F.M. Cornford, in "Plato's Theory of Knowledge", Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1973.

14-Plato: Phaederus, translated into English by Jowett B., in " Books of the Western World" , 7 - Plato, Thirteth Printing, University of Chicago, 1988.

15-Plato: Phaedo, English Translation in "Great Books of the Western World", University of Chicago 1988.

16-Plato: Apology, English translation in "Great Books of the Western World" Univeristy of Chicago 1988.

17-Plutarch: The Live of the Noble Grecians and Romans, "Great Books of the Western World", Part 14 Plutarch, the J. Dryden Translation, University of Chicago 1988.

18-The Upanisads: Translated in Two Parst by F. Max Muller, Dover Publications, Inc.,New York, 1962.

(ب) المراجع الأجنبية:

1- Anscombe (G.E.M.) : From Parmenides To Wittgenstein, Vol. I, Basil Blackwell, Oxford 1981.

2- Bailey (C.): The Greek Atomists and Epicurus, Oxford, At The Clarendon Press. 1928.

3- Burnet(J.): Greek Philosophy, Macmillan and Co. LTD, New York 1961, 1968.

4- Burnet(J.): Early Greek Philosophy, London 1949.

5- Burtt : The Metaphysical Foundation of Modern Physical Science, Routledge & Kegan Paul, Without Date.

6- Charles S. Prebish: Life of the Buddha, in Buddhism - A Modern Perspective", Bennsy Lvania State University, U.S.A. 1975.

7- Cheny (S): Men Who have Walked with God, New York, First Delta Printing, U.S.A. 1974.

8- Ch'u Chai & Winbery Chai: Confucianism, Barran's Educational Series Inc., Woodbury, New York 1973.

9- Copleston (F.): A History of Philosophy Vol. I Part I, Image Books, New York 1962.

10- Cornford (f.M.) : Greek Religious thought, edited by Ernst Barker, University of London, London 1923.

11- Cornford (f.M.) : From Religion to Philosophy, Harper Torchbook, New York 1957.

12- Damodaran (K.): Indian Thought - Acritical Survey, Asia Publishing House, London, 1967.

13- Dumitriu (A.): History of Logic - Vol. I, English ed., Abacus Press 1977.

14- Gomperz (Th.): Greek thinkers - Vol. I, translated into English by G.G. Berry, John Morray, London 1939.

15- Guthrie (W.K.C.): A History of Greek Philosphy Vol. II, the Pre Socratic tradition From Parmenides to Democritus, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

16- Heath(T.): History of Greek Mathematics, Oxford 1921.

17- Jaeger (W.): The Theology of early Greek Philosophers, Clarendon Press, Oxford 1960.

18- Kirk (G.S.): Heraclitus- the Cosmic Fragment, Cambridge 1954.

19- Lemprier's Classiscal Dictionary of Proper Names Mentioned in Ancient Authors, Routledge& Kegan Paul LTD, London and Boston, reprinted 1972.

20- Luce (J.V.): An Introduction to Greek Philosophy, Thames and Hudson, U.S.A. New York 1992.

21- Matson (Wallce I.): A new History of Philosophy - Vol. I, Harcourt Brace Jovanovich Inc., U.S.A. 1987.

22- Ross (S.W.D.): Aristotle, Methuen and Co. LTD, London, reprinted 1971.

23- Russell (B.): Mysticism and Logic, Union Books, London 1974.

24- Strodach (G.K.): The Philosophy of Epicurus, Northwestern Univeristy Press, U.S.A. 1963.

25- Whitehead (A.N.): Science and Modern World, Collier - Macimillan, Canda 1967.

26- Windleband: History of Ancient Philosophy, translated into English by H.E. Cushman, Dover Publications inc., New York 1956.

27- Zeller (E.): Outline of the History of Greek Philosophy, translated into English by L.R. Palmer, thirteenth ed., Dover Publcation inc., New York 1980.

المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة
الإهداء	٧
تصدير	٩

الباب الأول

مدخل عام

الفصل الأول: مشكلات التأريخ للفلسفة

تمهيد:	٢١
أولاً: جدوى التأريخ للفلسفة	٢٢
ثانياً: منهج التأريخ	٢٥

الفصل الثانى: نشأة الفلسفة فى الشرق القديم

أولاً: مشكلة نشأة الفلسفة	٣١
ثانياً: نماذج من فلسفات الشرق القديم	٣٤
(١) الفلسفة المصرية القديمة	٣٤
(أ) أهم الأفكار الفلسفية فى مصر القديمة	٣٦
(ب) بتاح حوتب وفلسفته الأخلاقية	٣٧
(جـ) اخناتون وفلسفته الدينية والإجتماعية	٣٧
(٢) الفلسفة الصينية القديمة	٣٩
(أ) فلسفة كونفشيوس	٣٩
(ب) لاؤتسى والفلسفة الطاوية	٤٣
(٣) الفلسفة الهندية القديمة	٤٧
(أ) خصائص الفلسفة الهندية	٤٧
(ب) الفلسفة فى الأوبانيشاد	٤٩
(جـ) بوذا والفلسفة البوذية	٥١

الموضوع	رقم الصفحة
(٤) الفلسفة الفارسية القديمة	٥٥
(أ) الصورة العامة للفلسفة الفارسية	٥٥
(ب) زرادشت والزرادشتية	٥٥
(٥) الفلسفة البابلية القديمة	٥٩
(أ) أصل الكون وفلسفة نشأة الوجود والعالم	٦٠
(ب) ملحمة جلجامش وفلسفة الحياة والموت	٦٢
الفصل الثالث: خصائص الفلسفة اليونانية فى عصرها الأول	
تمهيد: عوامل ازدهار الفلسفة فى اليونان القديمة	٦٧
(١) اثارة معظم المشكلات الكبرى فى الفلسفة	٦٨
(أ) مشكلة تفسير الطبيعة	٦٨
(ب) مشكلات وقضايا الإنسان	٦٩
(جـ) مشكلة الألوهية	٧٠
(٢) التحليل النقدى لكافة القضايا والمشكلات	٧١
(٣) التجديد والتطور المستمرين	٧٣
(أ) الإنتقال من الميثولوجيا إلى الفلسفة	٧٣
(ب) الإنتقال من البحث المادى فى أصل العالم إلى البحث المثالى فيه	٧٤
(جـ) التأرجح بين الذاتية والممارسات السرية وبين الإندماج والتفاعل مع المجتمع	٧٥
(٤) الإهتمام بالدين والعلوم والفنون والآداب	٧٦
(٥) الإعتقاد بأن لاشئ يأتى من لاشئ	٧٧
هوامش ومراجع الباب الأول	٧٩

الموضوع	رقم الصفحة

الباب الثانى

الفلسفة اليونانية

من فلاسفة ملطية حتى المدرسة الإيلية

الفصل الأول : الطبيعيون الأوائل فى القرن السادس قبل الميلاد............ ٩٥

أولاً: فلاسفة ملطية.. ٩٧

تمهيد: ملطية وظهور الفلسفة عند اليونان.......................... ٩٧

(١) طاليس

أولاً: حياته وآراؤه العلمية والعملية ١٠١

ثانياً: فلسفته الطبيعية.. ١٠٣

(٢) انكسيمندر

أولاً: حياته وآراؤه العلمية ١٠٩

ثانيا: فلسفته الطبيعية... ١١٠

ثالثاً: نظريته فى التطور ١١٣

(٣) انكسيمانس

أولاً: حياته وآراؤه العلمية ١١٧

ثانيا: فلسفته الطبيعية... ١١٧

ثالثاً: رأيه فى النفس والألوهية.. ١٢٠

تعقيب على فلاسفة ملطية.. ١٢٠

ثانياً : هيراقليطس الإفسوسى

تمهيد:... ١٢٣

أولاً:مدينة افسوس وحياة هيراقليطس ١٢٣

ثانيــاً: كتاباته وأسلوبه... ١٢٦

ثالثــاً: اللوغوس عند هيراقليطس.. ١٢٨

رابعــاً: المعرفة عند هيراقليطس.. ١٣٠

خامساً: فلسفته الطبيعية والميتافيزيقية ١٣٣

(أ) النار كجوهر للعالم.. ١٣٣

الموضوع	رقم الصفحة
(ب) الإحتراق الكلى والدورات الكونية	١٣٦
(حـ) صراع الأضداد ووحدتها	١٣٨
سادساً: نظريته عن النفس الإنسانية وفلسفته الأخلاقية	١٤٠
سابعاً: فلسفته السياسية	١٤٣
ثامناً: تأثير هيراقليطس	١٤٥
الفصل الثانى: المدرسة الفيثاغورية	
تمهيد	١٤٩
أولاً: فيثاغورس: حياته ومدرسته	١٤٩
(أ) مكانته الفكرية	١٤٩
(ب) ساموس ونشأة فيثاغورس	١٥٠
(جـ) كروتونا وتأسيس الجماعة الفيثاغورية	١٥١
(د) شخصية فيثاغورس ونظام المدرسة	١٥٣
ثانيـــاً: فلسفتهم الطبيعية	١٥٦
ثالثـــاً: مذهبهم الدينى	١٦٠
رابعــاً: مذهبهم الأخلاقى	١٦٣
خامساً: العلوم الفيثاغورية	١٦٥
(أ) الحساب والهندسة	١٦٥
(ب) الموسيقى	١٦٨
(جـ) الطب	١٦٩
سادساً: التأثير الفيثاغورى	١٧٠
الفصل الثالث: اكسينوفان	
تمهيد	١٧٥
أولاً: حياته وشعره	١٧٥
ثانياً: فلسفته الطبيعية	١٧٦
ثالثاً: فلسفته الإلهية	١٧٨
(أ) الجانب النقدى من نظريته حول الألوهية	١٧٨
(ب) الجانب الإيجابى من نظريته حول الألوهية	١٧٩

الموضوع	رقم الصفحة
الفصل الرابع: المدرسة الإيلية	
تمهيد	١٨٥
(١) بارمنيدس	
أولاً: حياته وكتاباته	١٨٧
ثانياً: مقدمة القصيدة ورموزها	١٨٨
ثالثاً: طريق الحق ومعنى الوجود الحقيقى	١٩٠
رابعاً: طريق الظن وفلسفته الطبيعية	١٩٤
(٢) زينون	
تمهيد	١٩٩
أولاً: حياته وكتاباته	١٩٩
ثانياً: المنهج الجدلى عند زينون	٢٠١
(أ) حججه الجدلية فى ابطال الكثرة	٢٠٢
(ب) حججه فى ابطال الحركة	٢٠٣
(٣) مليسوس	
أولاً: حياته وكتاباته	٢٠٧
ثانياً فلسفته	٢٠٨
تعقيب على المدرسة الإيلية	٢١١
هوامش ومراجع الباب الثانى	٢١٣

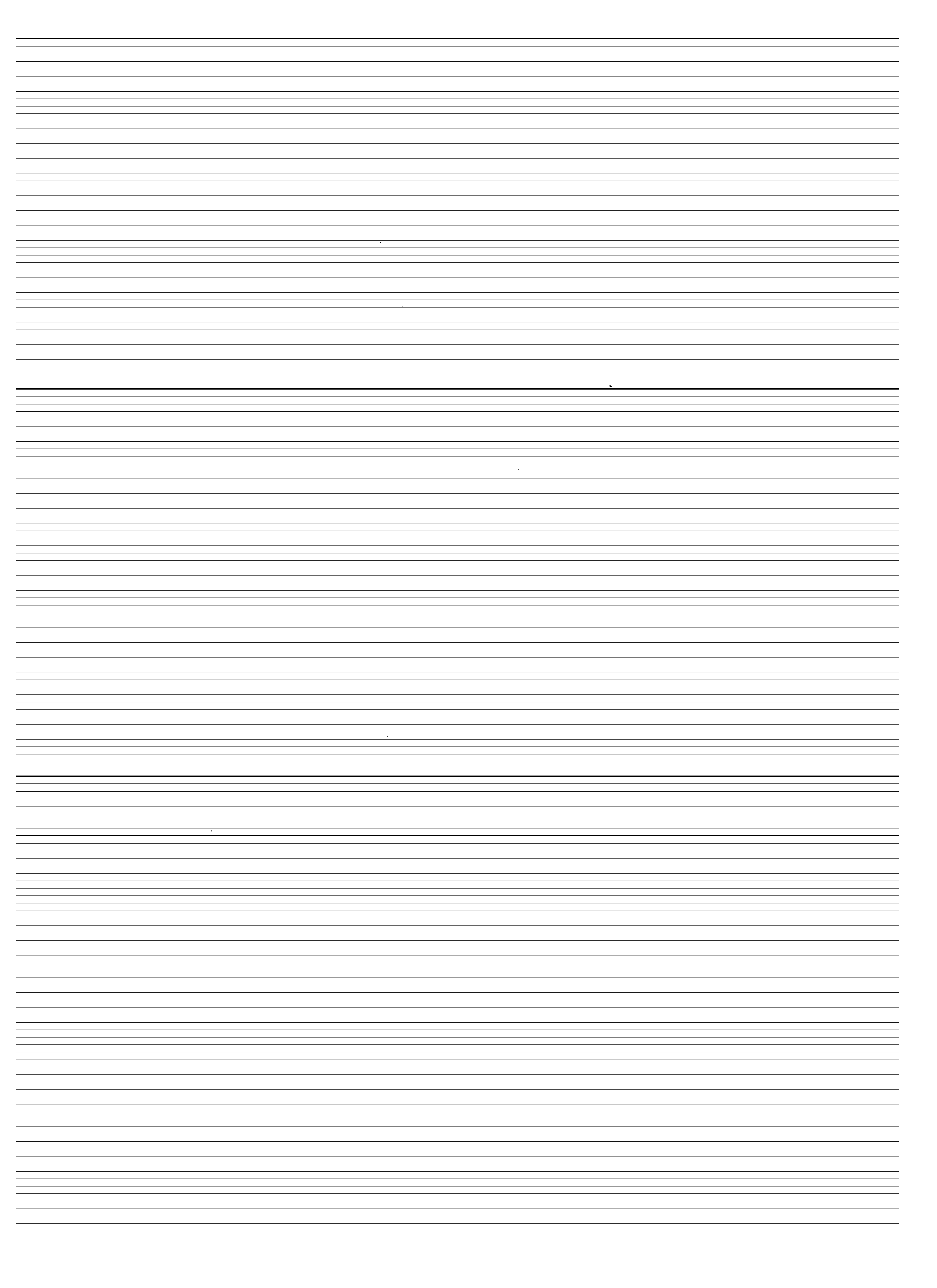
الباب الثالث

الطبيعيون فى القرن الخامس قبل الميلاد

الموضوع	رقم الصفحة
الفصل الأول: انكساجوراس	
تمهيد	٢٥٣
أولاً: حياته وكتاباته	٢٥٣
ثانياً: فلسفته الطبيعية	٢٥٦
ثالثاً: آراؤه فى المعرفة ونظرياته العلمية	٢٦١

الموضوع	رقم الصفحة
رابعاً: تأثير انكساجوراس	٢٦٦
الفصل الثانى: انبادوقليس الأكراجاسى	
تمهيد	٢٧١
أولاً: حياته وكتاباته	٢٧١
ثانياً: نظريته فى المعرفة والإدراك	٢٧٥
(أ) تفسيره لعملية الإدراك عموماً	٢٧٧
(ب) الإدراك الحسى وكيفية عمل الحواس	٢٧٩
(حـ)المعرفة العقلية وكيفية عمل العقل	٢٨١
ثالثاً: فلسفته الطبيعية	٢٨٢
رابعاً: آراؤه العلمية	٢٨٨
الفصل الثالث: المدرسة الذرية	
تمهيد	٢٩٥
أولاً: لوقيبوس: حياته وكتاباته	٢٩٥
ثانياً: ديمقريطس	٢٩٧
ثالثاً: الفلسفة الطبيعية للذريين	٣٠٠
(أ) الأصول اليونانية والشرقية لفرض الذرة	٣٠٠
(ب) صفات الذرات	٣٠٢
(جـ) نشأة العالم الطبيعى	٣٠٤
(د) نشأة الكائنات الحية ونظريتهم فى النفس	٣٠٦
(هـ) وجود الآلهة	٣٠٧
رابعاً: نظرية المعرفة	٣٠٩
خامساً: فلسفة الأخلاق	٣١٢
هوامش ومراجع الباب الثالث	٣١٧
قائمة بأهم المصادر والمراجع ـ الجزء الأول	٣٤٣
أولاً: المصادر والمراجع العربية	٣٤٥

(أ) المصادر العربية ٣٤٥
(ب) المراجع العربية ٣٤٦
ثانياً: المصادر والمراجع الأجنبية ٣٥٣
(أ) المصادر الأجنبية ٣٥٣
(ب) المراجع الأجنبية ٣٥٥
فهرس الموضوعات ٣٥٧
كتب أخرى للمؤلف ٣٦٥



كتب أخرى للمؤلف

١ ـ فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية :

ـ صدرت الطبعة الأولى عن دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٤م.

ـ صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٨٨م.

ـ صدرت الطبعة الثالثة عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة عام ١٩٩٧م.

٢ ـ نظرية المعرفة عند أرسطو :

ـ صدرة الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٨٥م.

ـ صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام ١٩٨٧م.

ـ صدرت الطبعة الثالثة عن نفس الدار عام ١٩٩٥م.

٣ ـ نظرية العلم الأرسطية ـ دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو:

ـ صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٨٦م.

ـ صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام ١٩٩٥م.

٤ ـ فلاسفة أيقظوا العالم :

ـ صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام ١٩٩٨م

ـ صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعى بالعين بدولة الإمارات العربية المتحدة عام ١٩٩٠م.

٥ ـ نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية :

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة عام ١٩٩٢م.

- صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة عام ١٩٩٧م.

٦ - نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية :

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة عام ١٩٩٥م.

٧ - فلسفة التاريخ - معناها ومذاهبها :

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة عام ١٩٩٥م.

٨ - مدرسة الاسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٩٥م.

٩ - التفكير الفلسفى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك):

- صدرت عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية - المتحدة - دار الغرير للطباعة والنشر - دبى ١٩٩٥م.

١٠ - التفكير المنطقى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك) :

- صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة - دار الغرير للطباعة والنشر - دبى ١٩٩٥م.

١١ - مكانة المرأة فى فلسفة أفلاطون - قراءة فى محاورتى الجمهورية والقوانين :

- صدر عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٩٧م.

١٢ - من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة فى الفكر التاريخى عند اليونان:

ـ صدر عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة ١٩٩٧م.

١٣ ـ المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية :

ـ صدر عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة ١٩٩٧م.

١٤ ـ مدخل لقراءة الفكر الفلسفى عند اليونان :

ـ صدر عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة ١٩٩٧م.

١٥ ـ مدخل جديد إلى الفلسفة :

ـ صدر عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة ١٩٩٧ م.

١٦ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الثانى) :

السوفسطائيون ـ سقراط ـ أفلاطون

ـ تحت الطبع .

١٧ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الثالث) :

من أرسطو حتى ماركوس أوريللوس

ـ تحت الطبع

١٨ ـ تطور الفكر السياسى القديم من صولون حتى ابن خلدون :

ـ تحت الطبع .

